

LA PERSONA COMO SUJETO ABIERTO AL MUNDO

TRABAJO DE FIN DE GRADO DE FILOSOFÍA

AUTOR: ITALO ANTHONY GUAMÁN CEPEDA

DIRECTORA: DRA. DOÑA CRUZ GONZÁLEZ AYESTA

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

PAMPLONA, 31 DE MAYO, 2019

INDICE

TABLA DE ABREVIATURAS.....	3
INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO I	
EL SER HUMANO EN EL MUNDO Y ANTE EL MUNDO	6
1. Consideraciones previas.....	6
1.1 Idealismo y Realismo	6
1.2 El método fenomenológico.	9
2. Los modos de estar del ser humano en el mundo.	10
3. La racionalidad como punto fundamental.	13
CAPÍTULO II	
LA REALIDAD DEL MUNDO Y DEL ‘YO’	15
1. La conciencia y el acto consciente.....	16
2. El conocimiento de lo ‘otro’: la realidad del mundo.	18
3. La autoconsciencia: la realidad del ‘yo’.	22
3.1 La tautología inobjetiva o meramente concomitante.	24
3.2 La reflexividad originaria.....	25
3.3 La reflexión estrictamente dicha.	29
CAPÍTULO III	
LA IRREDUCTIBILIDAD DE LA SUBJETIVIDAD A LA CONCIENCIA	31
1. La subjetividad.....	31
2. La conciencia inadecuada: El despertar de la conciencia, el sueño y el error.	36
CAPÍTULO IV	
LA NOCIÓN DE ENTE COMO EJE CENTRAL.....	43
1. Noción y propiedades del ente.....	43
2. Prioridad lógica y ontológica de la noción de ente.	46
CONCLUSIONES.....	49
BIBLIOGRAFÍA	51

TABLA DE ABREVIATURAS

IPV *El interés por la verdad.*

ES *La estructura de la subjetividad.*

LAS *La libre afirmación de nuestro ser.*

LF *Léxico filosófico.*

TOP *Teoría del objeto puro.*

INTRODUCCIÓN

El motivo de este trabajo surge de la inquietud nacida de la lectura de la corriente idealista iniciada por Descartes y de la filosofía crítica de Kant. En ambas posturas filosóficas, la unión del mundo de lo físico con el mundo de la mente parece romperse. Para Descartes lo único de lo que tenemos propiamente certeza es del ‘yo’ que se sabe pensante dejando todo lo demás en completa penumbra. Siendo la conciencia lo único con valor constitutivo del ser humano. Por otro lado, según Kant es imposible distinguir entre apariencias y realidad. Ante esta visión de lo que es la persona y de lo que representa para ella el mundo, con este trabajo lo que pretendo es buscar una vía por la que se pueda volver a unificar el mundo de la subjetividad con el mundo de lo transubjetivo. Me gustaría demostrar que el ser de la persona no es sólo su conciencia, sino que también tiene un papel fundamental en su constitución y naturaleza su dimensión corporal. Además, también demostraré que la realidad del mundo va más allá del estar siendo objetivada por algún sujeto cognoscente (es transobjetual), y que la forma que adquirimos por el acto de intelección se corresponde verdaderamente con la realidad y no es una pura representación. Y así, encontraré un punto firme sobre el que apoyar la verdadera realidad del mundo y de la persona.

Para alcanzar este objetivo he elegido apoyarme en el profesor Antonio Millán-Puelles, por ser un filósofo enmarcado dentro de la corriente realista, lejana a las ensoñaciones del idealismo. Es en ella donde creo que se puede encontrar una respuesta más acertada. En el pensamiento de Millán-Puelles tiene particular relevancia la noción de intencionalidad y pienso que esta es clave para responder al propósito de este trabajo. En su pensamiento se puede encontrar esa vinculación que otorgue al conocimiento una entidad más allá de la pura apariencia y devuelva a la persona su dimensión corporal.

Para lograr este objetivo me serviré de aquellas obras de Millán-Puelles en las que se pueden encontrar argumentos que apoyen el objetivo descrito. En especial tomaré como obra de referencia fundamental *“La estructura de la subjetividad”*, complementando lo que en ella se dice con *“Léxico filosófico”*. Además, puntualmente me remitiré a lo dicho en *“Teoría del objeto puro”*, *“La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista”* y *“El interés por la verdad”*. Como bibliografía

secundaria utilizo varios artículos de los comentadores directos de Millán-Puelles en lengua castellana.

Respecto a la estructura del trabajo, está dividido en cuatro capítulos. El primero de ellos tiene un carácter introductorio, contiene el punto de partida de la cuestión a tratar, el doble modo de estar en el mundo que tiene el ser humano. En los restantes tres capítulos, se desarrolla respectivamente tres ideas del pensamiento de Millán-Puelles que consideró importantes para alcanzar el objetivo propuesto, a saber: autoconciencia originaria, conciencia inadecuada y subjetividad, y prioridad lógica del concepto de ente. Estos son los tres pilares sobre los que fundamento la unión del mundo natural y la subjetividad a través del trascender intencional. En cada uno de los capítulos analizo lo que dice nuestro autor respecto a estas ideas para encontrar elementos que me permitan afirmar esa unión, siendo el capítulo segundo el eje central de la exposición.

Por último, quisiera manifestar mi agradecimiento a la Dra. Doña Cruz González Ayesta, por haber aceptado dirigir este trabajo y por su constante ayuda y disponibilidad, sin la cual no habría podido llevarlo a buen término.

CAPÍTULO I

EL SER HUMANO EN EL MUNDO Y ANTE EL MUNDO

1. Consideraciones previas

Antes de comenzar propiamente con el análisis del tema, conviene señalar como surge la pregunta de este trabajo, ¿Cómo conciliar el mundo de lo real y el de la conciencia? ¿Qué planteamiento responde al criticismo e idealismo iniciado por Kant? Según Millán-Puelles *“el criticismo kantiano es, en último término, un relativismo antropológico y, por ende, una forma de escepticismo”*.¹ Es este escepticismo el que hace necesario buscar el modo de recuperar un verdadero conocimiento del mundo extramental. Para ello expondré brevemente algunas consideraciones respecto al idealismo y al realismo en el sentido más general y la posición de Millán-Puelles frente a ellos.

1.1 Idealismo y Realismo

Podemos tomar como definición del idealismo absoluto la que da nuestro autor que lo caracteriza como *“la teoría filosófica según la cual todo ser consiste en ser-objeto de alguna actividad cognoscitiva”*.² A grandes rasgos, lo particular de esta posición filosófica, por un lado es la reducción de todos los seres finitos a puros fenómenos, es decir, a manifestaciones de una conciencia absoluta. El Yo Absoluto es el único ser verdaderamente existente, todo lo demás son fenómenos dados a esa conciencia. Por otro lado, niega una existencia propia y subsistente a los seres finitos, quedando sólo como existentes en tanto que se encuentran como conocidos en la conciencia absoluta. Así, según el idealismo absoluto *“...lo limitado queda concebido como no producido ni creado por Dios, sino tan sólo como emanado de él según la forma en que la idea finita surge”*.³

Luego surgirían diferentes corrientes dentro del idealismo, de entre las cuales nos conviene mencionar el idealismo subjetivo, que negaría la absorción del yo finito por el

¹ LF p. 353

² LF p. 351

³ *Ibidem*

Yo Absoluto. Millán-Puelles reconoce el acierto de esta posición *“porque no cabe que un yo se reduzca a un fenómeno”*.⁴ Una de las razones que alude para defender esto es evidente: un “yo” puede captar fenómenos, pero un fenómeno no puede captar otros fenómenos, es simplemente fenómeno. La operación de captar un fenómeno debe realizarla un sujeto. Pero también señala su punto débil, a saber, que *“reduce al yo individual todos los demás seres, los cuales, de esta manera, no poseen otro ser que su respectivo ser-pensados, su índole de ideas subjetivas, puramente irreales”*.⁵ En efecto, lo único que hace es sustituir al yo Absoluto por el yo finito y se mantiene en su negación de la existencia real de todos los seres transubjetivos que no sean el propio yo individual, y esto tampoco parece responder adecuadamente a la índole de lo real. A todo cuanto existe fuera del sujeto, a todo lo que no es él, es a lo que Millán-Puelles califica como seres transubjetivos.

Millán-Puelles caracteriza el realismo como *“la doctrina que afirma que tenemos conocimiento de seres transubjetivos, aunque no los captemos en toda su realidad”*.⁶ Según esta forma de pensar, nos es posible conocer la realidad de los entes transubjetivos, que tienen ser propio y no en tanto que son objetos para el sujeto. Es claro que estaríamos extralimitándonos si pretendiéramos captar en su totalidad la realidad de cualquier cosa. Pero este carácter limitado de nuestro saber sobre la realidad no excluye la posibilidad de adquirir conocimiento y que este sea verdadero aun siendo parcial.

Frente a las diversas ramificaciones del realismo, la que nos interesa ahora es el realismo natural de Aristóteles, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, *“que afirma que conocemos de una manera inmediata seres transubjetivos”*.⁷ Para estos autores, todos los seres finitos tienen existencia individual y subsistente independientemente de si son o no objetos de conocimiento de algún ser racional. Por un lado, se recupera la existencia real de las sustancias individuales y, por otro, como consecuencia de lo anterior, podemos adquirir conocimiento verdadero de las sustancias independientes del yo cognoscente. No es necesario exponer aquí en detalle el proceso por el cual se da este tipo de conocimiento.⁸ Lo importante es que se recupera dicha posibilidad que había sido negada totalmente por el idealismo. El realismo y el idealismo difieren en el modo de comprender

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ibidem*

⁶ LF p. 354

⁷ LF p. 356

⁸ Cfr. *Léxico Filosófico*, Voz Idealismo y Realismo.

la naturaleza del conocimiento y por ende también la del ser humano, lo que dio lugar a diferentes cosmovisiones que tuvieron gran repercusión durante el transcurso de la historia del pensamiento.

Millán-Puelles, situado en el marco del realismo, “*confirma las tesis capitales del realismo de la filosofía clásica -y perenne- superando el idealismo y el inmanentismo subjetivista sobre la base misma de la conciencia*”.⁹ Para nuestro autor, el ser humano no se corresponde con lo que describe el idealismo. El hombre no es una pura conciencia, sino una sustancia apta para poseerla y como veremos en el capítulo tercero, es “*subjetividad subsistente y sustante de la conciencia*”¹⁰ y las cosas de las que tiene conocimiento tienen su ser independiente del ser en tanto que objeto conocido por la subjetividad. Con esta forma de entender al ser humano y, a los objetos de conocimiento, rompe con el planteamiento antropológico y epistemológico defendido por el idealismo y al igual que hizo Husserl, Millán-Puelles nos devuelve la realidad del mundo más allá de la conciencia.

Millán-Puelles se interesó mucho por el idealismo, para poder exponer sus debilidades y aciertos. Incluso llegó a posicionar el nacimiento del realismo dentro del propio idealismo.¹¹ Esto saca a relucir la relación entre estos movimientos mostrando “*que la relación entre ambos es semejante a la de lo natural con lo insólito o a la de lo espontáneo con lo afectado*”.¹² Para nuestro autor, el realismo es una posición que surge de forma natural, espontáneamente, sin necesidad de una especial premeditación o construcción conceptual. Nace como respuesta inmediata a la inquietud acerca de la naturaleza del conocimiento. Sin embargo, el idealismo no reviste esa “naturalidad” sino que es manifiestamente artificioso, contraintuitivo y de gran complejidad conceptual. Millán-Puelles defiende que, si bien ambas corrientes se presuponen mutuamente, los motivos no son los mismos:

“...el realismo explícito o teórico presupone por una parte, el realismo espontáneo de la actitud natural y, por otra parte, el idealismo, precisamente como

⁹ FERRER, J. (1994). “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y Trascendencia” en *Anuario Filosófico*, 27, 893-922, pp. 896-897

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ TOP p. 19

¹² DEL BARCO, J.L. (1994). “El interés del realista por el idealismo” en *Anuario Filosófico*, 27, 263-278, p. 264

descalificación de esta actitud. La doctrina realista se presenta, en el enfrentamiento al idealismo, como defensa de lo que éste ataca".¹³

Para nuestro autor, el realismo alberga dentro de sí como supuestos, el mismo realismo como elemento positivo y el idealismo como elemento negativo; al modo en que se presenta en el conocimiento de una cosa, la misma cosa conocida y todas las demás cosas que no son ella. El realismo no necesita del idealismo para afirmarse a sí mismo, mientras que el idealismo sí necesita del realismo, en efecto, *"lo necesita para constituirse por contraposición a él"*.¹⁴ La crítica que hace Millán-Puelles al idealismo tiene como eje esta cuestión. *"Todo ello permite hablar de la 'naturalidad' propia del realismo frente a la 'falta de espontaneidad' del idealismo. Nos hallamos, pues, frente a una doctrina carente de naturalidad"*.¹⁵ Además, el idealismo al defender el carácter absoluto de la conciencia, rechaza que *"la subjetividad se nos [ofrezca], según su misma conciencia, como irreductible a lo absoluto"*.¹⁶ Este es otro punto fundamental que rebate nuestro autor que defiende la independencia y subsistencia del ser finito y su trascenderse en el conocimiento de las demás realidades finitas.

1.2 El método fenomenológico

Es sabido que Millán-Puelles toma de Husserl la fenomenología como herramienta para su análisis de la subjetividad del ser humano. Que recurra a este método es clara consecuencia de su posicionamiento dentro de la corriente realista. Si se va a proceder al análisis de realidades, la fenomenología, con lo que ella implica, resulta una herramienta adecuada para hacerse con un conocimiento lo más fiel posible a la realidad de lo que acontece, sin inferencias de elementos ajenos que puedan distorsionar la comprensión que se alcance. Así lo entiende Alejandro Llano:

"La antropología de Millán-Puelles está elaborada sobre la base de una metodología fenomenológica entendida de una manera amplia y abierta: no como un

¹³ TOP p. 19

¹⁴ DEL BARCO, J.L. "El interés del realista por el idealismo", p. 264

¹⁵ *Ibidem* p. 265

¹⁶ ES p. 80

*método autosuficiente, cerrado sobre sí mismo, sino abierto a la consideración de la estructura ontológica de la subjetividad humana”.*¹⁷

Usa esta metodología para acceder al estudio de las dimensiones ontológicas de la persona. No empieza por realizar abstracciones metafísicas, su análisis tiene como base la descripción fenomenológica. Con este método se busca partir desde los datos originarios; es decir, desde el puro acontecer del fenómeno, describiéndolo e interpretándolo tal como se da a la experiencia. El método cuenta con una serie de “reducciones fenomenológicas” que poco a poco purifican el contenido gnoseológico del fenómeno dado a la experiencia de posibles inferencias conceptuales preconcebidas.¹⁸ La naturalidad que busca Millán-Puelles exige esta pureza. Él quiere que la estructura conceptual que se obtenga de ese análisis sea la misma que la estructura que se da en los fenómenos, para evitar las construcciones artificiosas que había criticado al idealismo.

Alejandro Llano remarca el valor de este método al decir que *“la fenomenología accede a la consideración unitaria del ser humano y concede un valor esencial a las relaciones del hombre con su mundo, reconociendo al mismo tiempo la peculiaridad de los fenómenos espirituales”*.¹⁹ En efecto, en el análisis fenomenológico ampliado por Millán-Puelles se hace patente la concepción unitaria del ser humano, vital para una correcta epistemología. Se consigue tener acceso a su dimensión física y metafísica, lo corporal y lo mental, ver cómo se entrelazan de forma sustancial posibilitando el fenómeno del conocimiento y, por ello, también acceder a la relación del yo con el mundo que le rodea. Así Millán-Puelles procederá a hacer un análisis de la estructura de la subjetividad del ser humano, que nos permitirá encontrar varios puntos sobre los cuales podremos establecer la relación entre el mundo de lo mental y el de lo físico.

2. Los modos de estar del ser humano en el mundo

A la hora de reflexionar sobre la existencia del ser humano; es decir, sobre sus características y su posición en el mundo, se puede llegar a atisbar un abismo gigantesco

¹⁷ LLANO, A. (1967) “Fenomenología y ontología de la subjetividad” en *Estudios de metafísica*, Vol. 1, 143-160. p. 144

¹⁸ Cfr. HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Ziriñ Quijano, A. (ed.). (FCE/UNAM, México, 2013)

¹⁹ LLANO, A. *Fenomenología y ontología de la subjetividad*, p. 150

entre su subjetividad y el mundo en torno. Hay una separación entre la dimensión inmaterial del ser humano y todo su contexto material. Podría llegar a pensarse que esa distancia es insalvable, como si no pudiésemos salir del inmanentismo de nuestra propia conciencia y alcanzar el mundo que se expande más allá del yo. Ahora bien, extraer esta conclusión sería algo precipitado. Aunque está claro que se da una distancia entre tales ámbitos, si centramos la atención en lo específico del género humano, en su naturaleza racional, podemos encontrar el puente que conecta ambas realidades. Bajo esta perspectiva se logra una visión unitaria que muestra la interrelación entre ambos ámbitos y destaca con mayor claridad su naturaleza. La pregunta pone el foco en la racionalidad humana, capaz de salvar la aparente separación del mundo de la conciencia y del mundo transubjetivo, todo aquello que no es el sujeto.

Si contemplamos al ser humano como existente, lo vemos posicionado en el mundo, como un ente más de todo entre conglomerado heterogéneo de entes finitos que integran el mundo. Comparte con ellos el mismo contexto y posee características similares a los otros entes como es la corporalidad. También podemos observar que todos los entes finitos se encuentran en relación los unos con los otros, pero el ser humano se relaciona con lo que le rodea de un modo distinto; es ahí donde se aparece una diferencia cualitativa. Es claro que el ser humano no es una realidad al modo de las demás, no es un ente como los que le rodean, aunque comparta características con ellos. Algo hay en su naturaleza que lo hace distinto. Respecto a esa especial situación del ser humano en el mundo Millán-Puelles dice que:

*“El hombre está en la realidad de dos maneras. Ante todo, el hombre está en la realidad por cuanto él mismo es una realidad. Y, en segundo lugar, el hombre está en la realidad mentalmente, es decir, por su hallarse conscientemente referido, de un lado, a la realidad de otros seres, justo en tanto que otros, y, por otra parte, a la propia de él mismo en cuanto tal. A la primera de estas dos formas de estar en la realidad le corresponde el calificativo de meramente natural o física (phýsis o natura), mientras que a la segunda debe, en cambio, ser calificada de mental o consciente”.*²⁰

Vemos que, de forma muy explícita, el autor nos muestra por un lado que el ser humano en tanto que ser natural (*phýsis*), está en la realidad y forma parte de ella como un ente más de un modo natural y, por el otro, en tanto que ser racional, se posiciona en el mundo de forma consciente, conociendo lo otro en tanto que otro y también

²⁰ IPV p. 58

conociéndose a sí mismo. De estos modos de estar en el mundo vemos que el primero es el que comparte con las demás realidades de este mundo. Todos los entes situados en el mundo, lo están de un modo natural, conformando el mundo de la *phýsis* y entre ellos el ser humano es uno más. Es el segundo modo el que lo diferencia de los demás entes. A grandes rasgos podemos decir que, dentro del ámbito de la *phýsis*, los demás entes carentes de naturaleza racional, no tienen posibilidad de situarse ante el mundo como sujetos conscientes, siendo esta capacidad patrimonio exclusivo de los seres racionales.

Por eso podemos decir que el sujeto cognoscente o subjetividad; si tomamos la nomenclatura de Millán-Puelles, se distingue de las demás cosas por su capacidad de trascenderse cognoscitiva y volitivamente hacia realidades fuera de sí y hacerse con ellas dándose en ella un perfeccionamiento²¹ como más adelante explicaremos. La facultad cognoscitiva y la volitiva, son las que nos abren a la realidad extramental o transubjetiva -como la hemos llamado antes-. Estas facultades le permiten al ser humano salvar los límites de la subjetividad y en ese trascenderse, la subjetividad conoce lo que le rodea, se hace con esas realidades y a la vez se conoce a sí misma. Además, estas facultades producen en la subjetividad una constitutiva inclinación hacia lo transubjetivo. Y no es que se encuentre abierto a la realidad de forma pasiva, sino que se da un tender hacia lo real, tanto a través del carácter activo del conocimiento como por medio de la volición. Así lo remarca nuestro autor al decir que:

*“La tendencia en cuestión no es meramente una tendencia posible, sino la tendencia fáctica y actual de un ser real hacia la realidad, y, además de ello, algo constitutivo de la naturaleza de este ser que posee el poder de captar formalmente lo real. La orientación hacia la realidad pertenece, por ende, a nuestro ser con el doble carácter de una aptitud de índole cognoscitiva y de una tendencia o inclinación natural al ejercicio de esa misma aptitud”.*²²

Se trata de un tender actual no meramente potencial, direccionado a lo real. Es ese “tender hacia” lo que da el carácter intencional al conocimiento y también a la volición que permite trascenderse a la subjetividad. Pero no sólo afecta a esa facultad, sino que tiene un carácter constitutivo que repercute por entero a la naturaleza del ser humano, constituyéndolo como un ser intencional, que situado en la realidad se ve orientado hacia ella. Por tanto, para proceder de forma adecuada es preciso centrar la atención en lo que

²¹ FERRER, J. “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y Trascendencia”, p. 897

²² ES p. 24

hace particular al ser humano, y así llegar a una correcta concepción del hombre y del mundo en el que se sitúa.

El ser humano como un ser “en el mundo”, se encuentra entre una pluralidad de sustancias individuales. Pero como hemos dicho, no es un ente al modo de los demás. Millán-Puelles usa la definición clásica de Boecio: “*la sustancia individual de naturaleza racional*”²³ y señala que: “*Por sustancia individual se entiende aquí lo que Aristóteles llama ‘sustancia primera’. Se trata, por consiguiente, de una realidad indivisa en sí misma y dividida, en cambio, de las demás realidades*”.²⁴ Este punto no requiere mayor explicación, es claro que el ser humano como individuo, siendo el mismo una unidad subsistente, se halla separado de las demás sustancias individuales. Conviene recordar también que a la sustancia le corresponde la subsistencia, que según Millán-Puelles:

*“es el término que confiere a la naturaleza la capacidad de ser en sí, lo que la cierra o termina (como el punto a la línea) de modo tal que, así clausurada, todo aquello que pueda afectarla -los accidentes, la misma existencia (...)- le sobreviene como algo sobreañadido, realmente distinto”.*²⁵

La subsistencia propiamente se predica de Dios, pero en dentro del ámbito natural, de la *phýsis*, también le corresponde al individuo con naturaleza racional. Que sea así es porque la subsistencia es “*la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, como sujeto que posee una naturaleza racional individual*”.²⁶ Por lo que al ser una perfección del ente, no podemos negar su predicación del ser humano, que también goza del carácter de ente. Es por esta subsistencia del ser humano en tanto que sustancia, que podemos hablar de “cosas” que afectan-inhieren al sujeto como son los accidentes, las pasiones e incluso diferentes potencialidades como es el mismo conocimiento.

3. La racionalidad como punto fundamental

El punto clave para nuestra investigación es la naturaleza racional, que se posiciona como diferencia específica en el ser humano frente a los demás seres del mundo

²³ LF p. 458

²⁴ *Ibidem*

²⁵ LF p. 466

²⁶ FERRER, J. “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y Trascendencia”, p. 901

natural. Tal y como lo defiende nuestro autor: *“la naturaleza racional determina específicamente el ser de la persona, distinguiéndolo, así, del correspondiente a las demás sustancias individuales”*.²⁷ Tampoco ofrece dudas el hecho de que sea la dimensión racional aquello que pertenece propiamente al ser humano y que le distingue ya no sólo de forma cuantitativa, sino cualitativamente de las demás sustancias individuales. Según todo lo dicho, afirma Millán-Puelles que el *ser persona* significa ser un sujeto que tiene naturaleza racional y que por la posesión de ese tipo de naturaleza se le califica como tal.²⁸

La importancia de la naturaleza racional no se agota ahí. Millán-Puelles considera que esta naturaleza es la más alta de entre las naturalezas posibles en el orden natural.²⁹ La razón de que afirme esto es clave para nuestra investigación, a saber: *“porque confiere la capacidad de hacerse presente el ser de las demás realidades. El ente que está dotado de naturaleza racional se encuentra, en principio, abierto (en virtud de su capacidad intelectual) a todo ente”*.³⁰ Dentro del mundo de la *phýsis* si vemos el estatuto ontológico de todas las realidades que la conforman, es claro que el ser humano por su naturaleza racional se encuentra en un nivel ontológico superior. El poder “de hacerse presente el ser de las demás realidades” es algo que los demás seres no pueden hacer al mismo nivel que el ser humano. Ese estar abierto suponen una diferencia cualitativa respecto a los demás entes del orden natural.

La distinción de estos dos modos de estar en el mundo tiene gran importancia. Por un lado, nos permite establecer los puntos en común entre la subjetividad y el mundo físico que le rodea, y por otro también nos permite advertir las divergencias entre ambos. Si lo que nos interesa es analizar lo propio del ser humano, procede ahora centrarnos únicamente en la consideración de la subjetividad en tanto que sujeto cognoscente y no tanto como ente entre los entes.

²⁷ LF p. 460

²⁸ *Ibidem*

²⁹ Cuestión distinta es el estatuto ontológico de Dios y de las inteligencias separadas, de las que no se tratará por exceder el objeto de esta investigación.

³⁰ LF p. 461

CAPÍTULO II

LA REALIDAD DEL MUNDO Y DEL ‘YO’

Hemos concluido en el capítulo anterior que el ser humano es una sustancia finita en la que lo específico es su naturaleza racional, por la que se distingue de todos los demás seres con los que se encuentra en el ámbito natural. Esta distinción radica en que la naturaleza racional lo constituye como un ser capaz de conocer y comprender el mundo que lo rodea y a también a sí mismo. Como ahora veremos, la facultad cognoscitiva de la que goza la persona humana es el puente que nos permite vincular el ámbito de lo mental y lo físico. Pero también podemos preguntarnos ¿por qué razón sabemos que el hombre se sitúa de este doble modo ante el mundo? ¿Cómo sabemos que no tratamos sólo con apariencias o que la propia existencia humana no es un espejismo? ¿Cómo, a fin de cuentas, sabemos que el mundo y el ‘yo’ son reales?

En el acto cognoscitivo comparece la realidad del mundo fuera de la conciencia y la realidad del propio sujeto cognoscente. Según el realismo, en el conocer, se presupone la existencia real e independiente de lo conocido. Esta particularidad tiene que ver con la índole intencional de la que goza la forma conocida presente en el intelecto cuando se ejerce el acto cognoscitivo. En cambio, al ente de razón (que solo comparece ante el conocimiento) el ser que le corresponde es un ser-objetual, esa forma no tiene más ser que ese. Con el término “ser-objetual”, nos referiremos a la representación del ente transubjetivo presente en la conciencia, que se da cuando tal ente es objetivado por la subjetividad en el acto cognoscitivo. Consecuentemente, en el acto de conocer, lo verdaderamente conocido es la cosa a la que apunta el ser-objetual, no al objeto en el sentido de “lo presente al entendimiento”.

La conciencia y sus actos constituyen lo distintivo del ser humano y lo abren a la realidad. Por ello, si lo que queremos es establecer con firmeza es la realidad del mundo y del ‘yo’, lo que procede ahora es acercarnos a la naturaleza de la conciencia y a la del conocimiento a través de sus actos, para explicitar cómo es que se da esa apertura al mundo transubjetivo.

1. La conciencia y el acto consciente ³¹

*“Se ha dicho justamente que si Aristóteles es el protagonista de la operación de aterrizaje de las celestes esencias platónicas, Millán-Puelles lo es del aterrizaje de la conciencia idealista”.*³² Ya hemos señalado que en el argumentario de la antropología de Millán-Puelles el ser humano no puede verse reducido a su conciencia. En consecuencia, nuestro autor se opone a lo defendido por la corriente idealista y vuelve a unificar aquello que Descartes fracturó al separar el *cogito* de la *res extensa*. Responde de mejor manera a la realidad, el entender al ser humano desde una perspectiva unitaria que reconozca la unión de ambas realidades, para poder así resaltar las relaciones que se dan entre ellas. Se ha dicho previamente que según Millán-Puelles la capacidad de ser consciente es una especie de potencialidad, aunque más adelante veremos que es propiamente un acto constitutivo de la persona. Por tanto, es clara la distinción entre el acto de conciencia realizado por la subjetividad y la propia subjetividad; distinción que en el capítulo siguiente analizaremos con más profundidad.

Ahora bien, entonces, ¿en qué consiste la conciencia? Al ser Millán-Puelles un defensor del realismo, no está fuera de lugar que recurramos a lo que en él se dice sobre la conciencia: *“en la filosofía realista, la conciencia es un tipo de acto del conocimiento, ‘significa la advertencia de los propios actos’ ”.*³³ En el lenguaje común “ser consciente” se entiende como el hecho de tener conocimiento de algo, que puede ser de lo ‘otro’ o del ‘yo’. Es el “darse-cuenta-de”. Para conceptualizarla de mejor manera conviene traer a colación lo dicho por Tomás de Aquino: *“la conciencia, propiamente hablando, no es una potencia, sino un acto (...) Conciencia, en la acepción más propia de la palabra, designa relación del saber a algo (importat ordinem scientiae ad aliquid), pues «conciencia» equivale a «ciencia con otro» (cum alio scientia)”.*³⁴

Tomás de Aquino se acoge a la significación de la palabra para afirmar que la conciencia es un acto. En sentido estricto, el acto de conciencia pone en relación a la subjetividad con algo, es un “hacerse-con” aquello que se advierte; es, a fin de cuentas,

³¹ Utilizaré el término “conciencia” entendido en sentido amplio, como el acto que ejerce la persona. Y utilizaré el término “consciencia” para referirme a la actualidad del acto de ser-consciente-de”.

³² FERRER, J. “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y Trascendencia”, p. 896

³³ ACOSTA, M. (2015). “La conciencia y la aporía de la objetualidad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 66, 55-69, p. 56

³⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica* 1 q.79, a.13, co.; cit. por Choza, J., *Conciencia y Afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, (Eunsa, Pamplona, 1991) pp. 154-155

una forma de conocimiento. Aunque en el ser humano no podemos hablar de una conciencia absoluta, ya que no todo es transparente al intelecto de la persona, ni esta se da de forma plena, tal y como analizaremos en el capítulo siguiente. Como otras notas características podemos decir que es de índole inmaterial. Situación que no supone contradicción con el hecho de que el sistema nervioso le sirva de soporte.³⁵ También, y baste por ahora con enunciarlo, la conciencia no se identifica con la subjetividad. Además de que cuenta con una estructura compleja que da razón de los diferentes actos humanos y que la distingue de otros tipos de conciencia que pueden existir.

Por esa complejidad estructural advertimos que los actos de conciencia van más allá de la mera advertencia de lo ‘otro’ o de la propia subjetividad.³⁶ La conciencia no es solamente el “darse-cuenta-de”, que sería el nivel más elemental en el que esta opera. Si hemos dicho que la conciencia es el advertir lo ‘otro’, ese advertir es una de las muchas operaciones que puede realizar. El “darse-cuenta-de” es el contenido elemental y básico de la conciencia, pero ese contenido puede ampliarse cualitativa y cuantitativamente. La conciencia humana abarca una variedad de actos que podemos calificar como humanos, mucho más complejos que la respuesta básica a estímulos exteriores que afectan a la subjetividad y que se encuentran presentes en todos los seres capaces de actos de conciencia.

Podría ayudarnos a esclarecer esta cuestión el contrastar la conciencia humana con la de los animales, ahí podremos ver la diferencia radical de los respectivos actos de conciencia. En los animales no se da un acto de conciencia como el que se da en el ser humano: *“el saber instintivo de los animales es muy certero pero no puede dar razón de sí mismo en tanto que saber. Es un saber del que hay conciencia pero no “autoconciencia” (...) puede hablar de una “conciencia exterior”, pero no de una autoconciencia”*.³⁷ Hay una diferencia cualitativa entre la conciencia exterior y la autoconciencia, siendo esta última de mayor entidad que aquella, en tanto que va más allá del “darse-cuenta-de”. No sólo es advertir lo otro, sino que en ese advertir lo otro, se advierte a sí misma. El acto de autoconciencia es el punto fundamental sobre el que se sostiene todo el armazón estructural de la subjetividad. Este acto, es el punto fijo al que

³⁵ ACOSTA, M. “La conciencia y la aporía de la objetualidad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła”, p. 57

³⁶ *Ibidem* p. 58

³⁷ *Ibidem*

han de referirse todos los demás actos, en tanto que la subjetividad, el ‘yo’, es la que da unidad a todos los actos de la conciencia y de la subjetividad.

La conciencia no sólo tiene relación con el conocimiento, sino también con la voluntad, aunque aquí prestaremos más atención al acto cognoscitivo con algunas breves menciones a la volición. Para nuestro autor, el conocimiento tiene un carácter heterológico y otro tautológico. El carácter heterológico hace referencia al conocimiento de lo ‘otro’: de aquello que no es el sujeto que ejerce el acto de conocimiento. El carácter tautológico en cambio hace referencia al conocimiento que tiene la subjetividad de sí misma, el conocimiento del ‘yo’. Ambas formas de conocimiento se dan de forma paralela y pueden ser más o menos explícitas. Para esclarecer mejor esto pasemos ahora a analizar cada una de ellas.

2. El conocimiento de lo ‘otro’: la realidad del mundo

Dejando de lado la condición de ente entre los entes, centremos ahora la atención en el segundo modo según el cual el ser humano se sitúa en el mundo, a saber: en tanto que sujeto cognoscente. Pero ¿cómo es esto posible? Siguiendo el hilemorfismo aristotélico, decimos que un ente es lo que es en virtud de la forma que informa su materia. Recogiendo lo dicho en el primer capítulo, lo propio del ser humano es su naturaleza racional. Es por ella que se encuentra abierto al mundo extramental como sujeto cognoscente, así, *“lo que constituye al cognoscente en cuanto tal es precisamente la forma sustancial, la suya propia, que en el hombre es su alma espiritual en y a través de la potencia intelectual que le es característica”*.³⁸ Por su naturaleza espiritual y su potencia intelectual el humano es un ser apto para la vida consciente y capaz de ejercitar actos cognoscitivos a través de los cuales se hace con las formas de lo otro en tanto que otro y de sí mismo. Por esto dijimos que se da una bidireccionalidad en el conocimiento: por un lado, se orienta hacia el exterior, trascendiendo la conciencia del sujeto cognoscente y tematizando lo ‘otro’; y, por el otro, vuelve sobre sí misma tematizando el “yo”. Millán-Puelles usa para caracterizar a la primera dirección el término “heterológico” y para caracterizar la segunda el término “tautológico”.

³⁸ BARRIO MAESTRE, J. (2006). “La estructura reiforme de la subjetividad humana” en *Anuario Filosófico*, 39, 785-801, p. 788

Trataremos en primer lugar la orientación hacia lo ‘otro’; es decir, del carácter heterológico del conocimiento. Podemos decir a este respecto en líneas generales, que cuando se da el acto de conocimiento, la forma captada perfecciona a la forma del cognoscente. Esa perfección “*es del intelecto en el acto de conocer respecto de la realidad en la ‘passio’ de ser-conocida*”.³⁹ Entre el intelecto y la realidad se da una conformación, por la que el intelecto se hace la realidad captada, pero no de un modo material, pero sí real, dándose un crecimiento en la persona que pasa a tener la forma captada sin perder la suya propia, es una relación forma-forma.

Esta descripción muestra la concepción clásica y realista sobre el acontecer del conocimiento que también defiende Millán-Puelles. Lo recibido por la sensibilidad perfecciona a la forma del cognoscente permitiéndole hacerse con la forma de lo otro sin perder la suya propia, dándose en ella un crecimiento, perfeccionándose, “*es el intelecto el que se enriquece al entender, no lo entendido en tanto que meramente entendido por un intelecto finito*”.⁴⁰ Esto es lo que se ha calificado como el carácter “reiforme” del intelecto. Por ello, en el momento en que se da el acto de conocer, “*el cognoscente ‘se hace’ lo conocido en tanto que conocido -no en tanto que ente-, pero se lo hace ‘realmente’*”.⁴¹ Es evidente que cuando captamos la forma de algo, esta no nos informa materialmente, pero sí que se hace uno con el intelecto.

Que esto sea así se explica porque la “conformación” de la que se habla en el fragmento citado se refiere a la conmensuración que se produce entre la forma de lo conocido y la del sujeto cognoscente en el acto de conocimiento. Aunque no sea del tipo material, no por ello se debe poner en duda su realidad, que debemos entenderla en el sentido de que “*un conocimiento real siempre lo es de la ‘realidad’ de lo conocido, no de su mera apariencia*”.⁴² La conformación es real porque el intelecto se conmensura con la realidad efectiva. Un conocimiento real o verdadero lo es en tanto que se adecua con la realidad. Ahora bien, como la adecuación de nuestro intelecto con la realidad no es del todo perfecta se puede dar el fenómeno del error por el que podemos hablar de un conocimiento irreal o falso. Se tratará de este fenómeno en el tercer capítulo.

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ *Ibidem* p. 789

⁴¹ *Ibidem*

⁴² *Ibidem*

Lo que se conoce propiamente es la cosa de la que adquirimos la forma a través del intelecto. Esta forma únicamente tiene un ser-objetual en tanto que se vuelve objeto para el sujeto cognoscente. Y esto es así por la índole intencional de la forma que es captada, nos remite a la realidad del ente objeto del acto cognoscitivo. La subjetividad no se queda en la consideración de la forma presente al conocimiento. Porque si la forma es captada, lo es respecto de algo cuya realidad es previa e independiente de la percepción por la que es aprehendida su forma. Este es el carácter transobjetual de lo conocido. En efecto, conocemos no la forma presente en el intelecto, sino aquello a lo que remite. El conocimiento no se queda en la forma, sino que por su intencionalidad apunta a la realidad transobjetual, a aquello que esta fuera de la subjetividad.⁴³

Podemos advertir aquí la vinculación del mundo mental y del físico. El conocimiento que adquirimos remite a la realidad efectiva, al cosmos puesto ante nosotros, no se queda en las imágenes que se forman en el intelecto. Si decimos que conocemos algo, a lo que ese ‘algo’ apunta es a la realidad puesta frente a la subjetividad. La conciencia en tanto que conoce lo ‘otro’, de forma implícita es consciente también de la realidad de eso ‘otro’, la presupone, y es una realidad del todo independiente de la suya propia. A esto es a lo que nos referimos al decir “*lo otro en tanto que otro e independiente de la subjetividad cognoscente*”. Por ello nuestro conocimiento es eminentemente transobjetual/intencional, versa sobre la realidad del mundo objetivo y no sobre el objeto presente en el intelecto que es como diría Leonardo Polo, la fotografía sin soporte de papel.⁴⁴

Nuestro conocimiento nos hace presente el mundo pese a su natural carácter parcial, “*la adecuación de nuestro entendimiento a la realidad por él captada es siempre incompleta, relativa, porque, dada la limitación de nuestro espíritu, no podemos captar la totalidad de los aspectos de lo que en cada uno de los casos se nos hace patente*”.⁴⁵ Y lo hace pese a poder ser verdadero o falso, porque aún fundado en apariencias, estas son tal respecto de una realidad objetiva. Esto es lo que se ha venido designando como verdad lógica.⁴⁶

⁴³ Si distinguimos el término “transubjetivo” de este otro “transobjetual” es porque el primero está referido a la realidad que no es el sujeto, y el segundo a la realidad más allá de la forma intencional captada por el intelecto.

⁴⁴ Cfr. POLO, L. *Curso de teoría del conocimiento I*, (Eunsa, Pamplona, 1988) p. 107

⁴⁵ LF p. 591

⁴⁶ ES pp. 584-587

Partiendo de estas premisas podemos concluir que nuestro conocimiento no se agota en la consideración de puras apariencias o representaciones que se hacen presentes a la subjetividad y que dejan inalcanzable tras de sí la verdadera realidad. No se trata de un hacerse con representaciones, porque la forma intencional no es una copia del objeto conocido sino un “tender hacia” tal objeto. Conocemos la realidad a través de las formas que captamos de ella. El ser humano está orientado hacia lo real, tiene en la realidad el horizonte de su pensamiento. Por ello cuando Millán-Puelles habla sobre la verdad del conocimiento, dice que:

*“...la actividad intelectual es enteramente irreductible a cualquier género de actividad reproductiva, (...) Lo producido por una energía de esta índole {energía de índole espiritual} no puede ser un simple calco (...) de la realidad a la que apunta esa misma energía en su acto de conocer. La ‘imagen’ que el entendimiento hace en sí mismo de la realidad por él captada tiene, a su modo, vida y, justamente, vida espiritual. Y es por completo imposible que esa imagen se encuentre en el espíritu de tal modo que, al poseerla, éste se limite a mantener un comportamiento pasivo (...) porque el espíritu no puede comportarse como un cuerpo al que se le ha dado una figura que reproduce o imita la de otro cuerpo”.*⁴⁷

El conocimiento no es una colección de formas que la subjetividad va almacenando, como quien va coleccionando fotografías de algo que no sabe muy bien qué es y luego se queda únicamente con ellas. Lo conocido es algo vivo, algo que crece, se perfecciona, evoluciona y tienen un efecto sobre la persona. El conocimiento es algo que se hace, no que se tiene. Y siguiendo con el ejemplo, el conocimiento no es de la fotografía, sino de aquello a lo que se accede a través de la foto; es conocimiento de la realidad. Por lo que tampoco tiene ningún sentido que aquello que la foto muestra, tenga ser sólo en la medida en que la persona la esté mirando.

El idealismo, por el contrario, entiende que el ser se reduce a estar siendo percibido por una subjetividad y que no posee realidad extramental, ya que como Millán-Puelles afirma: a las distintas ramificaciones del idealismo *"conviene como nota común la negación del valor transobjetual de todo cuanto no es subjetual"*.⁴⁸ Ahora bien, *"ser es ser representable por mí, pero no de hecho estar siendo ante mí representado"*⁴⁹ por lo que es distinto el ‘ser’ y el ‘ser-objetual’ y nada excluye o hace imposible que algo esté

⁴⁷ LF pp. 590-591

⁴⁸ TOP p.66

⁴⁹ BARRIO MAESTRE, J. “La estructura reiforme de la subjetividad humana”, p.794

como existente independientemente de si se presenta o no como objeto de conocimiento a una subjetividad, más bien, es el presupuesto básico para que se dé, en efecto, el verdadero conocimiento. Las cosas son, y son lo que son, independientemente de si las conocemos o no y del modo en el que las conozcamos. Queda así expuesta la cuestión de la transobjetualidad del conocimiento por la que se llega a afirmar la realidad del mundo extramental.

3. La autoconsciencia: la realidad del ‘yo’

Sentada la realidad de lo transubjetivo, debemos probar ahora la de la propia subjetividad. En el apartado anterior mencionamos que el ‘yo’ se relaciona con lo ‘otro’ y consigo mismo a través del conocimiento. Además, tiene un carácter bidireccional, orientado hacia lo ‘otro’ y también vuelto sobre sí mismo. Hablaremos ahora de esa segunda dirección. Para Millán-Puelles la capacidad de referirse a uno mismo, es esencial a todo ser humano, en tanto que tal.⁵⁰ Es patente que el conocimiento no sólo versa sobre lo transubjetivo, también aporta datos sobre la propia subjetividad que conoce. Nuestro autor lo explicita cuando dice que:

"Incluso cuando el yo está dirigido, cognoscitiva o volitivamente, a algo distinto de él y que así le es objeto, no deja, sin embargo, de tener de sí mismo una inobjetiva, pero efectiva presencia: algo que en él no existe cuando la actividad de su conciencia está en suspenso, y de lo cual son por naturaleza enteramente incapaces todas las entidades no provistas del carácter de un yo".⁵¹

El ‘yo’ está abierto y dirigido hacia lo ‘otro’ a través de la potencia cognoscitiva y volitiva, y por ella tiene presente lo ‘otro’ que se vuelve objeto para la subjetividad. En ese ‘tener lo otro’ se tiene a sí mismo, pero de diferentes maneras según el tipo de acto cognoscitivo o volitivo. Por esta diferencia se distinguen diferentes tipos de tautología o reflexividad que ahora expondremos. El ser consciente o conocer lo ‘otro’, supone a modo de sustrato, que “alguien” es consciente o es quien conoce, por ello en otro lugar también se nos dice que “*el propio yo aparece, en efecto, como inexperimentable sin la simultánea experiencia de lo otro, es decir, del mundo objetivo*”.⁵² Para entender de mejor manera

⁵⁰ LAS p. 8

⁵¹ *Ibidem*

⁵² FERRER, J. “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y Trascendencia”, p. 896

lo dicho conviene advertir que se distinguen tres tipos de autorreferencialidad en los que la presencia del yo esta se hace efectiva:

*“1) la autorrelación ontológica, que es la identidad del yo consigo mismo; es darme cuenta de que “yo soy”, advertir mi propia subjetividad; 2) la autorrelación consciente teórica, cuando el yo lleva a cabo alguna actividad consciente de índole intransitiva o inmanente, como es el caso del conocer y el querer; y 3) la autorrelación consciente práctica, cuando el yo se vive a sí mismo en calidad de agente de alguna libre determinación de su ser, donde hay un despliegue operativo libre e interviene la conciencia moral”.*⁵³

El tipo de autorreferencialidad que nos interesa para este trabajo es la calificada como “teórica”, por lo que dejaremos de lado los otros dos tipos. Lo propio de este modo de autoconciencia es la naturaleza inmanente del acto consciente, ya que es este el caso en el que la subjetividad vuelve sobre sí misma, es ella misma su objeto. *“El ejercicio de la capacidad de ser consciente es siempre autorreferencia, y lo es en el modo de una genuina actividad. Pero no en este caso de una actividad transitiva, sino inmanente. Y en ese sentido se la llama ‘teórica’ ”.*⁵⁴ Vemos aquí como la conciencia se encuentra en relación consigo misma gracias a la relación entablada con lo ‘otro’. En tanto que la subjetividad se relaciona con lo ‘otro’, es decir, está referida hacía algo externo por el conocimiento; u otros tipos de relación, implícitamente se da una autorreferencialidad, porque advierte que es ella misma la que participa de la relación con lo ‘otro’. En cuanto la subjetividad conoce algo, sabe que es ella la que conoce, es el “yo veo”, “yo pienso”, “yo conozco” no es sólo ver, pensar o conocer.

Según nuestro autor, existen tres modos en lo que se da este tipo de autorreferencialidad: al primero lo llama conciencia concomitante o consecutaria, al que también llama “tautología inobjetiva”, el segundo modo es la “reflexividad originaria” y el tercero es la reflexión propiamente dicha.⁵⁵

Anteriormente señalamos que la tautología; el conocimiento del ‘yo’ subjetivo, se da paralelamente; de forma más o menos explícita, a la heterología; el conocimiento de lo otro en tanto que otro. En otras palabras, *“al conocimiento transubjetivo siempre le*

⁵³ ACOSTA, M. “La conciencia y la aporía de la objetualidad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła”, p. 59

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ GARCÍA LÓPEZ, J. (1994). “Tres modalidades de la autoconciencia” en *Anuario Filosófico*, 27, 567-581, pp. 568-569

*acompaña una cierta presencia de sí mismo. Cuando conocemos algo, al mismo tiempo nos “vemos” conociendo de manera ‘consectaria’ ”.*⁵⁶ Resulta evidente que en el dirigirnos hacia algo externo; y también interno, de forma más o menos explícita somos conscientes, junto al acto principal, de que es el ‘yo’ el que realiza la acción. Por esto también es posible afirmar que la subjetividad, objetivada en la autorreflexión, no se ve encerrada en sí misma, sino que se encuentra en un estado de apertura, en tanto que la subjetividad se dirige de forma directa a lo distinto a ella. Por último, también debemos aclarar que no se tratan de actos independientes o que se dan separadamente. Aunque alguno de ellos es el que prepondera en cada supuesto, no por ello los demás desaparecen, sino que pasan a un segundo plano integrando la estructura de la actividad consciente.⁵⁷ A la hora de tematizarlos se los expone como separados, pero no por ello se dan de ese modo en la realidad. Pasemos ahora a tratar cada uno de los tipos de tautología enumerados previamente.

3.1 La tautología inobjetiva o meramente concomitante

Analizaremos en primer lugar este tipo de tautología por ser el más elemental de los tres. Para Millán-Puelles la tautología inobjetiva es *“autoconciencia sólo consecutaria, esencialmente previa a la reflexión”*.⁵⁸ Y continúa afirmando que *“la índole de ‘solo consecutaria’, propia de la tautología inobjetiva, se identifica realmente con la ‘inobjetividad’ de esta autoconciencia en cuanto previa a la reflexión de una manera esencial”*.⁵⁹ Es sólo consecutaria o concomitante porque, como ya apuntamos más arriba, este tipo de autoconciencia se da paralelamente al acto cognoscitivo, lo acompaña de forma más o menos explícita. Aquí no hay propiamente una objetivación del ‘yo’, por ello se la nombra como “tautología inobjetiva”, siendo, además, necesariamente previa a cualquier acto de reflexión. *“No puede haber autoconciencia consecutaria que sea, a la vez, objetiva (objetivante) y esencialmente previa a la reflexión”*.⁶⁰ Una autoconciencia objetivante no puede ser previa a la reflexión ya es por la reflexión que la autoconciencia se vuelve objetivante. Si seguimos desgranando la definición, al no ser objetivante, no

⁵⁶ ACOSTA, M. “La conciencia y la aporía de la objetualidad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła”, p. 59

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ ES p. 342

⁵⁹ *Ibidem*

⁶⁰ *Ibidem*

podemos decir que se trate de un acto completo de conciencia. A este tipo de tautología le corresponde ser “*un ingrediente o una dimensión de todo acto de conciencia*”.⁶¹ y por esto es antecedente a la reflexión como elemento estructural que la posibilita.

Que sea previa a todo acto de reflexión se sigue del hecho de que no tematiza nada, es solo un elemento más bien estructural, y por ello está presente en todos los actos de conciencia. “*Por ser inobjetiva, esta autopresencia no aprehende la esencia o la ‘quididad’, o la forma del acto de conciencia en que consiste, sino que simplemente percibe o detecta la existencia de tal acto: me doy cuenta de una manera indirecta*”.⁶² No tematiza nada, simplemente está ahí, haciendo presente algo de forma indirecta, advirtiéndolo la realización del acto por ella misma. Está presente de una forma implícita, si la subjetividad quiere hacerse con ella, debe volver sobre sí misma, debe reflexionar, llevándonos a otro tipo de autorreferencialidad.⁶³ “*El acto reflexivo la tiene por objeto únicamente en calidad de algo co-objetivado en la re-presentación de una vivencia entera*”.⁶⁴

En efecto, no puede darse una reflexión sobre algo que no haya sido previamente hecho presente de forma indirecta sin haber sido tematizado. La reflexión es re-presentación de un acto de conciencia previo. “*La autoconciencia, meramente consecutaria, es, pues, lo que permite que la reflexión sea re-presentación*”⁶⁵ porque gracias a ella, y con la ayuda de la memoria, la subjetividad retiene esos actos para que luego puedan ser re-presentados.

3.2 La reflexividad originaria

Es este tipo de tautología el que nos interesa especialmente para determinar la realidad del ‘yo’. Prosiguiendo con los tipos de objetivación que se producen en los diferentes niveles de autorreferencialidad, nos encontramos con la “reflexividad originaria”. Millán-Puelles afirma de este tipo de autoconciencia que:

⁶¹ GARCÍA LÓPEZ, J. “Tres modalidades de la autoconciencia”, p. 571

⁶² ACOSTA, M. “La conciencia y la aporía de la objetualidad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła”, p. 60

⁶³ ES p. 344

⁶⁴ ES p. 344

⁶⁵ *Ibidem* p. 345

"...se trata de una tautología que ni es meramente inobjetiva ni acontece en la forma de la re-presentación. Su índole 'originaria' la hace equiparable a las vivencias de la intención directa, en tanto que éstas son por esencia previas a todo posible acto representativo; y, sin embargo, entre la mera tautología concomitante y la propia de la reflexividad originaria hay una diferencia insoslayable, de carácter formal, que obliga a considerar a la segunda como una cierta tautología 'cuasi objetiva' ".⁶⁶

La posición intermedia de este tipo de autoconciencia es clara por la definición que se da de ella. En efecto, aquí sí podemos hablar de un acto por el que se da una cierta objetivación por parte de la conciencia. Hay un 'algo' que es objetivado por la conciencia, por lo que se encuentra en un punto diferente de la inobjetividad de la tautología consecutaria. Pero no es un acto como el de la re-presentación propia de la reflexión, por ello se la califica como "cuasi-objetiva". Así nos lo dice Millán-Puelles:

"...mientras la autoconciencia consecutaria no es más que una dimensión (...) de nuestros actos, 'la autoconciencia originariamente reflexiva' es un acto completo, lo mismo que la reflexión estrictamente dicha (aunque difiere de ella por no ser formalmente remitente a ningún acto previo) y lo mismo, también, que las vivencias en las que no se da otra forma de tautología que la meramente consecutaria".⁶⁷

Puede llevarnos a equívoco el entender por "cuasi-objetiva" una suerte de "grado de intensidad" de la objetivación. Millán-Puelles nos dice que la reflexividad originaria, en sentido propio, no es objetivante en el sentido de ser re-presentación. Si la califica como "cuasi-objetiva" es porque al igual que en la re-presentación, por este tipo de autoconciencia 'algo' se hace explícito para la subjetividad.⁶⁸ Ambas son actos, pero difieren en el objeto que tienen. Ese 'algo' no es un acto previo de la conciencia por lo que no podemos hablar de un acto de re-presentación, que es lo que caracteriza al acto de reflexión.

Entonces cabe preguntarnos ¿qué es ese 'algo' que se hace presente y que no nos permite hablar de una re-presentación? Si no es al modo de una re-presentación ¿cómo se hace presente a sí misma la subjetividad? Para nuestro autor, *"en todo acto originariamente reflexivo la subjetividad se vive instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de 'su' estado"*.⁶⁹ A lo que podemos

⁶⁶ *Ibidem* p. 346

⁶⁷ *Ibidem* pp. 346-347

⁶⁸ *Ibidem* p. 347

⁶⁹ *Ibidem*

añadir que “en esta modalidad de conciencia se pueden analizar algunas vivencias como el deber, el dolor, la necesidad biológica, entre otros”.⁷⁰ La subjetividad se considera a sí misma como consecuencia de una afección externa que la hace percibirse como afectada. Aquí no es que en el estar referida a lo ‘otro’ se capte a sí misma, sino que por el influjo que tiene lo ‘otro’ sobre la propia subjetividad, esta se ve inducida a autopercebirse como instada o afectada. En las construcciones lingüísticas esto se ve muy claro, es el “me duele”, “tengo hambre”, “yo tengo que”. Es la subjetividad la que se ve afectada por algo que está fuera de ella. En la mayoría de los casos, ese algo proviene de causas naturales. Lo que diferencia este tipo de tautología de la reflexión propiamente dicha es que:

*“En las vivencias de necesidades biológicas 'sentidas', como las del hambre y la sed, pero también en la vivencia del dolor, en la del deber y, en general, en todas aquellas en las cuales la subjetividad se hace a sí misma presente en calidad de instada o de apremiada (...), hay una presencia reflexiva en el sentido de la auto-presencia, pero no reflexiva según el modo de la retro-reflexión, por no ser un volverse la subjetividad hacia alguno de sus actos ya cumplidos. Precisamente para distinguirla de toda retroreferencia, conviene designarla con el nombre de 'reflexividad originaria' ”.*⁷¹

Vemos, por tanto, que a diferencia de lo que se da en la reflexión en sentido propio, la subjetividad no se vuelve sobre un acto suyo realizado previamente, sino que, en efecto, lo que por considerar ‘algo’ que le interpela desde fuera de sí o que no es ella, implícitamente en el sentir la afección se representa a sí misma como afectada. Y no sólo de ese modo, sino que la afección también puede llegar a condicionar su estado como veremos en el capítulo siguiente. Por otro lado, partiendo de esto también podemos decir que la diferencia con la tautología inobjetiva radica en que aquí estamos frente a un acto de conciencia, se ha cuasi-objetivado algo, se ha objetivado a sí misma en tanto que se advierte instada o apremiada por algo, mientras que en la autoconciencia concomitante no se da un acto objetivante en sentido estricto, no hay objeto alguno.

Es aquí donde tenemos el dato que nos permite afirmar la realidad de la subjetividad. En tanto que la subjetividad se vuelve sobre sí misma, no al modo objetivante, sino por verse afectada o instada por algo. Por tanto, podemos afirmar que;

⁷⁰ ACOSTA, M. “La conciencia y la aporía de la objetualidad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła”, pp. 60-61

⁷¹ TOP pp. 313-314

por lo que supone la afección, se exige la presencia de dos elementos: lo afectado y lo que produce la afección. Así, si aquello que la afecta son -por citar algún ejemplo, las necesidades biológicas o el dolor- la subjetividad se percibe como un ente dotado de una corporalidad y que no es pura conciencia, sino que es un compuesto unitario en el que la mente y el cuerpo están vinculados. Que sea posible esta afectación de la subjetividad, demuestra que la subjetividad está inmersa en el mundo de la *phýsis* como un ente más y que puede ser afectado por elementos del mundo natural. Además, esta afección no se limita a su corporalidad, sino que también puede afectar a la conciencia. Esto lo desarrollaremos más en el capítulo siguiente.

La subjetividad también se ve instada por la comunicación intersubjetiva, por la que la subjetividad se ve capacitada para distinguir el conglomerado de entes que conforman la realidad, de otros con los que comparte su condición. De este modo, la subjetividad se advierte a sí misma en la experiencia del *alter ego*. Respecto a este tipo de relación con el *alter ego*, Millán-Puelles nos dice que *“la vivencia en cuestión es esencialmente con-vivencia, una estructura con dos polos subjetivos, ninguno de los cuales se reduce a ser un mero objeto para el otro”*.⁷² Es claro que en las relaciones intersubjetivas, las subjetividades no se limitan a ser sólo un objeto para el otro, sino que se da una vivencia mutua, y es por ello que el ‘yo’ se percibe a sí mismo en tanto que se percibe como vivido por el *alter ego*.

“La clave para calificar la autoconciencia del acto cuyo término es el ‘alter ego’ reside en este hecho: el ‘alter ego’ me es vivido como tal en la medida en que yo mismo me vivo como vivido por él. ‘Mi propio vivirme yo precisamente como vivido por otro’ es la autoconciencia que poseo en la conciencia que del otro tengo”.⁷³

Yo percibo al *alter ego* como ‘otro’ en tanto que sé que el *alter ego* me percibe a mí como ‘otro’. En ese conocer al *alter ego* me conozco a mí mismo porque distingo que el *alter ego* no soy yo. Para poder distinguir al otro, debo identificarme a mí. Expuesto esto quizás se perciba con mayor claridad que la autoconciencia que aquí se produce no es a causa de un acto de re-presentación, y por ello se distingue de la reflexión propiamente dicha, pero no por ello deja de ser efectiva autoconsciencia.⁷⁴ Y se distingue también de la consecutaria ya que aquí sí se da una objetivación.

⁷² ES p. 360

⁷³ *Ibidem* p. 359

⁷⁴ *Ibidem*

3.3 La reflexión estrictamente dicha

A lo dicho en los apartados anteriores sobre este tipo de autoconciencia hay añadir lo siguiente. Como polo cuasi-opuesto a la tautología inobjetiva nos encontramos con la reflexión en sentido estricto, en ella *“lo decisivo (...) consiste en su cualidad de ‘propia o formalmente objetivante’ ”*.⁷⁵ Ahora bien, ¿a qué se hace referencia al decir ‘formalmente objetivante’? Millán-Puelles continúa diciendo: *“en un sentido muy amplio, objetivante lo es todo acto de conciencia, puesto que hay siempre algo que en él y merced a él queda constituido en objeto”*.⁷⁶ Así ha quedado establecido anteriormente cuando caracterizamos el acto de conciencia como el “darse-cuenta-de”. En ese ‘de’ advertimos la naturaleza objetivante de tal acto.

Ahora bien, como señala nuestro autor, este carácter objetivante de los actos de nuestra conciencia no es inmediatamente evidente. Para poder advertirlo es necesario volver sobre esos mismos actos y objetivar aquello que había sido únicamente vivido.⁷⁷ Todo acto de re-presentación remite a un objeto y este es el carácter de ‘formal’ de la objetivación, su naturaleza intencional. Por ello la distinguimos de la objetivación puramente material que se da cuando no estamos ante un acto de estricta reflexión.⁷⁸ Al no darse una re-presentación no se da ese carácter formal, la autoconciencia es de carácter material, no esta vuelta sobre un acto sino sobre otra cosa. En la tautología consecutaria directamente no hay nada sobre lo que la conciencia vuelva, y en la reflexividad tampoco se vuelve sobre un acto. Por eso se dice que es formalmente objetivante y no materialmente objetivante.

“...ese carácter entraña una dualidad de actos de conciencia, a saber, uno previo, cumplido con sus dos dimensiones: una “objetiva” (...), y otra “subjetiva” (...) y además el acto estrictamente reflexivo, que tiene por objeto explícito aquel otro acto de conciencia anterior (...). Por eso, la estricta reflexión es siempre retro-flexión, o sea, vuelta sobre otro acto de conciencia anterior”.⁷⁹

⁷⁵ *Ibidem* p. 364

⁷⁶ *Ibidem*

⁷⁷ *Ibidem* p. 364

⁷⁸ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J. “Tres modalidades de la autoconciencia”, p. 578

⁷⁹ *Ibidem*

En efecto, la intencionalidad de la objetivación que se produce en la reflexión se hace presente esa dualidad de actos. Que sea intencional significa que el acto de reflexión remite a otro acto de la propia conciencia por eso decimos que es retro-flexión. En el acto de reflexión se objetiva un acto previo de la propia conciencia, y en ese “volverse sobre su acto” se vuelve sobre sí misma. *"Así, pues, si la reflexión stricto sensu es la única especie o clase de acto que merece llamarse propia y formalmente objetivante, ello se debe a que es la única especie o clase de acto constituyente de la objetivación de algo propia y formalmente subjetivo"*.⁸⁰

Vemos que en la tautología y heterología del conocimiento podemos encontrar elementos que demuestran la realidad del mundo y del ‘yo’ así como la posibilidad de su interrelación, salvando la distancia introducida por la corriente idealista y el criticismo kantiano. La subjetividad conoce el mundo transubjetivo como efectivamente existente en tanto que el conocimiento que obtiene de aquel supone su realidad más allá del ser-objetual dado en la conciencia. Además, en ese conocer lo otro, se advierte a sí misma como un ente entre los entes, abierta al horizonte de lo real. Ese ser autoconsciente se produce de diferentes maneras, pero en la reflexividad originaria es donde advertimos de forma más directa como la subjetividad se relaciona con el mundo, tanto en la dimensión corporal y la mental.

Si tomamos a la subjetividad como un ente, este puede ser afectado por causas naturales. Por lo que la subjetividad no es sólo conciencia, también tiene una dimensión corporal, y esto lo vamos a analizar en el capítulo siguiente. Además, como ente apto para actos cognoscitivos, gracias al fenómeno del conocimiento sabemos que el mundo transubjetivo tiene existencia real independientemente de si está o no objetivado por una subjetividad. Y así llegamos a afirmar que tanto el objeto de conocimiento, como la subjetividad que conoce tienen un carácter trascendental, direccionado a la efectiva realidad del mundo y del ‘yo’. El conocimiento es transobjetual y el mundo es transubjetivo.

⁸⁰ ES p. 365

CAPÍTULO III

LA IRREDUCTIBILIDAD DE LA SUBJETIVIDAD A LA CONCIENCIA

A lo largo de esta exposición, se ha dicho en repetidas ocasiones en contra de lo sustentado por el idealismo que no cabe entender a la subjetividad como una pura conciencia: en la realidad del ‘yo’, su ser-subjetividad no es idéntico a su ser-conciencia. Millán-Puelles en su obra *“La estructura de la subjetividad”* pretende hacer una caracterización del ser humano partiendo del fenómeno de la conciencia al modo en que lo hicieran los modernos. Siguiendo ese esquema, al analizar los actos que se dan en la conciencia advierte esa irreductibilidad. Al hilo de lo explicado en el capítulo anterior, es aquí donde abordaremos con mayor profundidad qué entiende Millán-Puelles por *“subjetividad”* y las razones por las que no cabe reducir la subjetividad a la conciencia. El que ambas no sean identificables nos permite distinguirlas y ver la relación que se produce entre las dos dimensiones y las implicaciones que esto tiene a la hora de reforzar la idea de la realidad del mundo y del ‘yo’. Empezaremos tratando la cuestión de la subjetividad, en segundo lugar, hablaremos acerca del fenómeno del error y del sueño como argumentos a favor de la irreductibilidad y del papel importante que desempeña la índole reiforme de la subjetividad.

1. La subjetividad

En el primer capítulo, cuando hablábamos de la definición de *persona* que utiliza Millán-Puelles, nos referimos a las notas de “sustancia” e “individualidad” además de la correspondiente naturaleza racional. En base a estos elementos, nuestro autor entiende a la persona como una sustancia, como un compuesto hilemórfico de materia y forma, que, en virtud de esta, es capaz de ser consciente y realizar operaciones como el conocimiento por las que trasciende su ser pudiendo aprehender las demás realidades que le rodean. Además de que está posicionado en el mundo como un ente entre los entes. En el segundo capítulo profundizamos en el fenómeno de la conciencia y los actos que se dan en ella. Vimos que lo distintivo de la persona es la capacidad de ser autoconsciente, siendo esto lo que la diferenciaba de otros seres que también gozaban de conciencia en niveles más básicos como pueden ser los animales. Y analizamos los diferentes modos en los que se

da esta autoconciencia destacando el papel de la reflexión originaria, que nos hacía patente la realidad de algo fuera de la conciencia en tanto que la subjetividad se veía interpelada por ese algo externo. Ahora es el momento de definir qué entiende nuestro autor bajo el concepto de subjetividad, porque nos ayudará a comprender la razón de que ésta no se puede reducir a la conciencia y además por qué la conciencia le es inadecuada.

La definición de persona que usa Millán-Puelles era la que se había seguido tradicionalmente. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que con la modernidad; en especial con Descartes, ve la luz una nueva formulación en la que primero se distingue la *res cogitans* y la *res extensa*, y de ambas Descartes sólo toma la primera. Esto le permitió afirmar que el único elemento que integraba propiamente la realidad del ser humano era su conciencia, el ‘yo pienso’ (*cogito*). Pero si se analiza en detalle esa conciencia debemos decir que “*es una conciencia hipostática, desencarnada, que no mantiene relaciones esenciales ni con su cuerpo, porque (...) todo lo que no se encuentre en el ámbito del ‘cogito’ no pertenece a la esencia del hombre*”.⁸¹ La conciencia de Descartes se separa de su corporalidad, prescinde de ella proclamándose independiente y se sitúa en un plano abstracto sin contacto con la materialidad del mundo. Pero en ese separarse, se rompen los puentes que unían a la persona humana con todo lo que no es ella y esta se queda en una situación de total autarquía, presa en su propio inmanentismo, sin capacidad de mirar fuera de sí. De lo único que tiene verdadero conocimiento es de sí misma. La realidad del mundo extramental queda borrada totalmente y hay que reconstruirla.

Ahora bien, nuestro autor no comparte este planteamiento. Ya hemos dicho que la conciencia de la que goza el ser humano es un acto y no una sustancia. Acto que es posible en virtud de su naturaleza racional. Por tanto, no se puede decir que la persona sea únicamente su conciencia, sino que la persona es *subjetividad subsistente* y *sustante* de la conciencia. Para explicar esto debemos pensar que, si la conciencia es un acto, debe haber algo que sea capaz de ejercer ese acto. Ese algo es la subjetividad, que según Millán-Puelles es la persona, entendida como el compuesto unitario de materia y forma, que por ser sustancia es subsistente e independiente, separado de las demás sustancias. Nuestro autor lo deja claro cuando afirma que “*el yo personal del hombre no consiste en ningún acto de conciencia, sino en un ser capaz de realizar esos actos*”.⁸² Uno no es persona por ser autoconsciente o por ejercer actos de conciencia. Por eso dice que la persona ha de ser

⁸¹ LLANO. A. *Fenomenología y ontología de la subjetividad en Antonio Millán-Puelles*, p. 150

⁸² LF p. 464

una subjetividad ‘sustante’ de la conciencia; es decir, una subjetividad en quien inhiere la conciencia. Por tanto, la realidad de la persona abarca más que los actos conscientes.

Siguiendo con la refutación, podemos afirmar que entre los elementos constitutivos de la subjetividad, el cuerpo y la mente, se da una relación esencial, por ello se dice que la subjetividad es *“de índole ‘reiforme’ en virtud de la condición corpórea de su ingrediente somático, por lo que necesita la mediación del conocimiento sensible para entender”*.⁸³ La dimensión corporal no es un elemento prescindible del compuesto sustancial persona, sino que tiene un papel fundamental, ya que como vimos en los capítulos anteriores, esa doble dimensión de la persona; en tanto que la entendemos como ente entre los entes y como sujeto cognoscente, al constituir la como una “cuasi-cosa” le permite establecer puentes entre la subjetividad y el mundo fuera de ella, tal como se ve en el conocimiento, que partiendo de la experiencia sensible se hace con lo ‘otro’. Esta es la índole reiforme de la subjetividad.

Si defendiésemos lo dicho por Descartes, la conciencia como único elemento constitutivo del ser humano, debería gozar de un carácter sustancial o debería ser un acto perpetuo, de lo contrario sería intermitente. Pero esto está muy lejos de la realidad de la conciencia humana tal y como demostraremos en el apartado siguiente. Con el fin de salvar este peligro Millán-Puelles pone el foco de atención en la conciencia. *“La conciencia del propio ‘yo’ de cada hombre es un acto que puede no estar siendo ejecutado, sin que por ello deje de ser persona ningún hombre”*.⁸⁴ No se trata de tener a la conciencia siempre en acto, sino de ser capaz de ejercerla.

Por tanto, cuando hablamos de subjetividad, nos estamos refiriendo a la persona entendida en su unidad sustancial, siendo la conciencia un acto que la abre a través de la volición y el conocimiento a lo transubjetivo haciéndola capaz de conocer lo ‘otro’ y a sí misma. *“El ‘cogito’ de Descartes y sus varias repercusiones se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz ontológica”*.⁸⁵ La subjetividad es intencional, no está encerrada en sí misma, sino que está arrojada al horizonte de lo real ante el que se sitúa, es originariamente trascendente, por lo que no se trata de recuperar

⁸³ FERRER, J. “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y Trascendencia”, p. 897

⁸⁴ LF p. 464

⁸⁵ FERRER, J. “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y Trascendencia”, p. 900

el mundo, porque la persona humana ya está abocada a él de forma constitutiva, así lo dice Millán-Puelles:

*“Antes, pues, de toda intelección y volición, la subjetividad es ya, con prioridad de naturaleza, fácticamente intelectual y volitiva como provista del entendimiento y la voluntad; pero ello quiere decir que estas potencias de que disponemos son, en su índole de principios inmediatos de actividades espirituales, algo naturalmente ordenado a la infinitud del ‘ens-bonum’. No se ordenan a ella por sí mismas (...) sino que ya están constitutivamente ordenadas a la infinitud del ‘ens-bonum’ según la facticidad que les conviene. ‘Su facticidad es justamente la de esta constitutiva ordenación’ ”.*⁸⁶

La subjetividad no solo es que goce de esas facultades, sino que están constitutivamente orientadas a un fin determinado, y esa orientación es la que constituye a la persona como un ser intencional, trascendente. Tanto el conocimiento como la voluntad direccionan a la subjetividad fuera de sí misma, disponiendo siempre de la capacidad de volver sobre sí. Así lo remarca nuestro autor cuando dice que *“aquellos por lo que primariamente está orientada la subjetividad a algo distinto de su finitud no son sus actos de entender y querer, sino la realidad, ciertamente finita de una manera física...”*.⁸⁷

La subjetividad no se encuentra separada del mundo de la *phýsis*. Subjetividad y mundo natural no son independientes. Ambas realidades se encuentran en una suerte de relación dialéctica, en una tensión bidireccional por la que la subjetividad accede a la *phýsis* y a la vez se deja afectar por ella, tanto por la vía del conocimiento como por la de la volición.

“Precisamente porque la conciencia de la subjetividad es a la vez tautológica y heterológica, ocurre que esta conciencia y la realidad que la mide se comportan de una manera dialéctica entre sí. El vaivén, la oscilación conceptual de la realidad a la conciencia y viceversa viene, en resolución, del hecho de que en la subjetividad la conciencia es conciencia de sí misma como conciencia de la realidad, y recíprocamente”.⁸⁸

Así, esta tensión se da fundamentalmente por la volición y el conocimiento, a través de las cuales la subjetividad se relaciona con el mundo y consigo misma. Respecto

⁸⁶ ES p. 406

⁸⁷ *Ibidem* p. 407

⁸⁸ *Ibidem* p. 74

a esto dice nuestro autor: “no es solo que el sujeto poseedor de la aptitud para la vida consciente sea sujeto, también, de determinaciones de índole meramente natural, sino que los actos de conciencia de este mismo sujeto pueden, de alguna forma, depender de tales determinaciones”.⁸⁹ No es que la dimensión cognoscitiva de la persona y el mundo transubjetivo estén separados y no guarden ninguna relación, sino todo lo contrario, en cierto modo se da una relación de dependencia entre ambas. Esto también lo podemos advertir en el supuesto de la autoconciencia que se produce por la tautología originaria. Como dijimos, en este tipo de tautología, la subjetividad se advierte a sí misma en tanto que se ve interpelada a ello por alguna afección como pueden ser las necesidades biológicas o el dolor, entre otros fenómenos, que apuntan a algo fuera de la pura conciencia de la subjetividad.

Bajo la noción de subjetividad Millán-Puelles vuelve a unificar el *cogito* y la *res extensa*, salvando la problemática de la concepción cartesiana. Con ello no sólo se hace justicia a la realidad ontológica de la persona, sino que también nos permite comprender mejor su naturaleza y la del mundo que le rodea. Recupera la unidad sustancial de la persona y defiende su apertura y orientación constitutiva a la realidad transubjetiva. No entiende al ser humano únicamente como un compuesto ni tampoco como un animal más o menos complejo, “para Millán-Puelles (...) la subjetividad humana es (...) una realidad esencialmente finita a la vez que naturalmente vertida hacia el bien y la verdad infinitos”.⁹⁰

Así, en base a lo dicho, ya podemos afirmar que la particular constitución ontológica del ser humano, su naturaleza reiforme, supone la realidad tanto transubjetiva como transobjetual del mundo conocido por la subjetividad. No tendría ningún sentido afirmar esa orientación constitutiva de la facultad cognoscitiva y volitiva hacia algo distinto de la propia subjetividad si no existiese ese algo o no se pudiese acceder a él. Si no hubiese nada más que la pura conciencia, esta quedaría encerrada en su inmanentismo, desconectada de todo lo demás -si es que fuera posible hablar de algo más-, tal y como podemos ver en las dificultades que tuvo Descartes para rescatar el mundo más allá de la conciencia. “Descartes no encuentra sino motivos para dudar del conocimiento de la ‘res

⁸⁹ *Ibidem* p. 103

⁹⁰ ESCANDELL, J. J. (2010) “Aproximación al concepto de persona de Antonio Millán-Puelles” en *Espíritu*, 139, 143-170, p. 150

extensa', cuya existencia no admitirá sino al término de una prueba, tras haber apoyado la veracidad del conocimiento humano en una instancia a la divinidad".⁹¹

Para nuestro autor no hay razón para dudar de la realidad transubjetiva y del conocimiento de la *res extensa*. La realidad está ahí, se hace presente ante nosotros y por nuestra naturaleza reiforme, la subjetividad puede verse determinada por ella. *"Los actos de conciencia no quedan simplemente yuxtapuestos a aquellos condicionamientos naturales, a los que el "yo" está sometido por su carácter de cuasi-cosa, sino que estos mismos actos pueden depender de tales determinaciones, según un proceso etiológico".⁹²* Al estar la subjetividad en el mundo como un ente más, es lógico pensar que también se encuentra a merced de las relaciones causales que se dan entre los entes. Estas determinaciones, aun afectando primariamente a la corporalidad de la subjetividad, por su unidad sustancial, la conciencia también se puede ver afectada. Pensemos, por ejemplo, en una persona que recibe un fuerte golpe en la cabeza, el golpe afecta directamente al cuerpo y también puede dejarla inconsciente, afectando así indirectamente a la conciencia. Donde esto se ve de forma más explícita es en el fenómeno del sueño y el error como veremos a continuación.

2. La conciencia inadecuada: El despertar de la conciencia, el fenómeno del sueño y del error

Una vez establecido lo que entendemos por subjetividad, procede ahora examinar más en profundidad, los motivos que la hacen irreductible a la conciencia, con el fin de apuntalar más aún la realidad del mundo transubjetivo y la posibilidad de acceder a él. Está claro por lo dicho en el apartado anterior que, si atendemos a la definición de conciencia y de subjetividad ya se ve su carácter irreductible, pero hay más indicios que nos permiten advertir esto. Partimos de la base de admitir la unidad esencial de cuerpo y mente, de que la persona es una sustancia que tiene conciencia. Pero esta conciencia tiene determinadas características que la hace diferente a la que poseen otros seres. Si observamos los fenómenos que se dan en ella podemos ahondar más en la comprensión

⁹¹ LLANO, A. *Fenomenología y ontología de la subjetividad en Antonio Millán-Puelles*, p. 150

⁹² *Ibidem* p. 148

de su naturaleza y las implicaciones que tienen estas características a la hora de definir la realidad de la persona y la relación que tiene con su contexto.

El método que utiliza nuestro autor para desarrollar su discurso en *“La estructura de la subjetividad”* es de corte fenomenológico. La concepción que tiene de la subjetividad obedece a la estructura que siguen los fenómenos en la realidad.⁹³ Por lo que se aleja de las construcciones conceptuales artificiosas de las corrientes idealistas y nos devuelve al mundo presente ante nosotros. Obedece a la constatación espontánea que se tiene de los fenómenos. Si seguimos el camino propuesto por Millán-Puelles se puede observar que *“nuestra conciencia lo es de un ser que radicalmente no es conciencia”*.⁹⁴ Si atendemos a la realidad del ser humano vemos que no es pura conciencia, es un ser finito, dotado de una corporalidad, que tiene su nacimiento y su final. La conciencia está determinada por la índole ontológica de la persona, no es una conciencia absoluta.

Uno de los fenómenos que hacen patente esta determinación es que la subjetividad se sabe poseedora de un inicio, de no haber sido desde siempre, *“no está fuera del tiempo, sino dentro de él, marcada con el signo de un comienzo que la relativiza al no-ser de sí propia en el pasado”*.⁹⁵ Es evidente que todo ser finito racional se sabe poseedor de un comienzo pues entiende que le es propio por su naturaleza el ser temporal. Pero también es patente que ningún ser de esta índole tiene conciencia de ese comienzo. Nadie recuerda el momento en que *despertó* la conciencia en él.⁹⁶ Acerca de esto nos dice Alejandro Llano que *“ningún testimonio, ni propio ni ajeno, es capaz de hacernos saber en qué momento llegó nuestra subjetividad a tomar conciencia de sí misma”*.⁹⁷ La subjetividad no puede recordar algo anterior a ella, porque es en virtud de la conciencia es que se da la posibilidad del recuerdo.⁹⁸ Ese despertar es del todo opaco para la propia conciencia, la explicación de esto nos la da Millán-Puelles al decir que:

“El surgimiento de la subjetividad no puede ser recordado porque no fue vivido (...) porque, como toda novedad, requiere, para poder advertirse, que se haya vivido lo

⁹³ *Ibidem* p. 147

⁹⁴ *Ibidem*

⁹⁵ ES p. 80

⁹⁶ Cfr. ES pp. 80-81

⁹⁷ LLANO, A. *El sueño y los sueños en la filosofía de Antonio Millán-Puelles* en José A. Ibáñez-Martín (coord.). *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, (Rialp, Madrid, 2001) p. 14

⁹⁸ ES p. 88

*que la precedió, lo cual es aquí imposible precisamente porque eso mismo que la precedió fue el absoluto no-ser de la subjetividad”.*⁹⁹

El tipo de reflexión que hacemos para saber que no hemos sido desde siempre es de carácter negativo, diferente a los tipos de reflexión que mencionamos anteriormente. Lo que se objetiva es el no haber sido previamente, es reflexión relativa a su no-ser. Y es reflexión en sentido muy amplio, porque no es objetivante de algo vivido previamente.¹⁰⁰ La subjetividad está enmarcada en el tiempo y en el espacio, tiene un inicio y está determinada por su ser material. *“El idealismo pierde de vista la subjetividad al tratarla como si fuera la sede de una ‘conciencia ucrónica’. Y lo que le queda es una ‘mera ficción, insuficiente para remplazar a Dios y excesiva para poder ser tomada por el hombre’ ”.*¹⁰¹ En efecto, como dijimos anteriormente, la *res cogitans* de Descartes es una conciencia desvinculada de todo lo que no es ella, separada del tiempo, pero este tipo de conciencia no es la propia del ser humano. Y a su vez, por ser la de una persona, no puede decirse que sea conciencia absoluta índole que solo pertenece a Dios. Es sólo una ilusión conceptual.

Otro fenómeno cuasi análogo es el hecho de la intermitencia de la conciencia. Tal es el supuesto del sueño.¹⁰² *“La conciencia supera su propio cese, o mejor dicho, la subjetividad vive esta pausa como una pura y simple intermisión que es asumida con absoluta naturalidad”.*¹⁰³ Al quedarnos dormidos, la conciencia deja de estar operativa. Un punto característico es que tanto el proceso de quedarse dormido como el correspondiente despertar se ven determinados por agentes naturales.¹⁰⁴ Es común establecer como causa del dormir el cansancio, tanto físico como mental, situación referida a la dimensión corporal de la persona. De igual modo, el despertar va ligado a elementos externos -en el sentido de estar fuera de la conciencia- porque no es la conciencia la que decide el momento exacto en el que se va a dormir o se va a despertar. Esto se debe a la ya mencionada índole reiforme de la subjetividad, por la que son posibles estos tipos de afecciones a la subjetividad por determinaciones naturales.

⁹⁹ *Ibidem*

¹⁰⁰ Cfr. ES p. 86

¹⁰¹ ES p. 85

¹⁰² Cfr. ES p. 91-112

¹⁰³ ES p. 91

¹⁰⁴ LLANO. A. *Fenomenología y ontología de la subjetividad en Antonio Millán-Puelles*, p. 148

Aquí tampoco somos conscientes del momento de esa pausa, pero a diferencia del caso de la inepción radical de la conciencia, sí que somos conscientes de lo anterior al sueño. Por eso, tras recobrar la conciencia al despertar, podemos hablar de una intermitencia en la conciencia. Este ‘volver en sí’ es la clave que nos permite advertir que tras el sueño, en el despertar *“no se da la mencionada inepción radical de la subjetividad, precisamente porque ésta no cesa durante el sueño, y la propia conciencia no es una realidad sustantiva sino un rendimiento actual que pertenece a la propia subjetividad”*.¹⁰⁵

Esto nos devuelve a lo que dijimos anteriormente acerca de la condición de la subjetividad como subsistente y sustante de la conciencia. La conciencia es un acto de la subjetividad, esto nos permite afirmar, como lo hace nuestro autor que *“no hay actos de una misma conciencia, sino actos de una y la misma subjetividad”*.¹⁰⁶ Lo que se mantiene es la subjetividad como sustancia sustante de la conciencia sometida la intermitencia. La pausa es relativa a la conciencia, no a la subjetividad que no deja de ser tal durante el sueño. En otras palabras, *“lo que cesa o se interrumpe es la conciencia, no la subjetividad, pero es la subjetividad lo que se encuentra entonces en la situación de no poder constituir en objeto a ninguna realidad o realidad”*.¹⁰⁷

Que la subjetividad tenga estas características hace posible también la experiencia del error y la apariencia. *“La condición de posibilidad del innegable hecho de que nos vemos engañados por apariencias es una conciencia que no lo es ni de modo puro ni de manera absoluta”*.¹⁰⁸ Millán-Puelles inicia *“La estructura de la subjetividad”* hablando del hecho y posibilidad de la apariencia. Nuevamente la razón de que este fenómeno pueda darse es la índole reiforme de la subjetividad. En tanto que se ve determinada por agentes naturales, el dato que ofrece la experiencia empírica a la conciencia puede verse distorsionado por otros factores naturales.

Pero ya sabemos que la subjetividad es más que su corporalidad y se sobrepone al error al que le ha inducido la apariencia *“porque la subjetividad del hombre es radicalmente autotrascendente, porque de suyo no puede quedar encerrada en unas meras representaciones inmanentes, sino que está constitutivamente abierta a la*

¹⁰⁵ LLANO, A. *El sueño y los sueños en la filosofía de Antonio Millán-Puelles*, p. 16

¹⁰⁶ ES pp. 94-95

¹⁰⁷ *Ibidem* p. 93

¹⁰⁸ LLANO, A. *El sueño y los sueños en la filosofía de Antonio Millán-Puelles*, pp. 18-19

realidad”.¹⁰⁹ Si volvemos sobre lo dicho acerca de la noción de subjetividad en Millán-Puelles ya adelantamos el papel fundamental que tenía esta apertura a la realidad como elemento constitutivo. Aquí lo que nos permite es ir más allá de lo que se aparece a la percepción para alcanzar la realidad misma, si esto no fuera posible no habría forma de afirmar o desmentir la corrección de una percepción.

Que sea posible el error es debido a que, por un lado, la subjetividad no es pura conciencia sino una *causi-cosa* (índole reiforme) y está a merced de las condiciones naturales como un ente más entre los entes; y por el otro, la subjetividad puede rechazar o aceptar como real lo que se presenta como aparente. Esto es así porque para nuestro autor, la apariencia tomada únicamente como objeto de conocimiento es un *neutrum* de realidad y de irrealdad. Es por eso que el tomarla de un modo u otro dependerá de un acto de voluntad por parte de la subjetividad, tras lo cual se emite un juicio sobre la realidad o irrealdad de lo captado.¹¹⁰ “*El hecho de abandonarse a la apariencia es como un plexo de subjetividad volitiva y subjetividad judicativa, al cual convienen simultáneamente la índole de lo voluntario y de lo erróneo*”.¹¹¹

Para una conciencia absoluta, en cambio, no se da la posibilidad del error. Lo que nos permite afirmar que la subjetividad no es reductible a una conciencia y que esta no es absoluta y, además, la conciencia que tiene la subjetividad es inadecuada, la subjetividad es más que su conciencia, es una ‘cuasi-cosa’, es de índole reiforme. Que la subjetividad sea una cuasi-cosa, quiere decir que no es únicamente una cosa, un ente como los demás, sino que hay algo más en ella que le permite trascenderse. Esto es precisamente lo que tratábamos en el primer capítulo. Luego si volvemos la vista al segundo capítulo cuando hablábamos del fenómeno de la tautología originaria, ahí veíamos que la conciencia se advertía a sí misma en tanto que era interpelada a ello por las necesidades biológicas, el dolor, el cansancio, el sueño, etc. afecciones cuyo origen estaba fuera de la conciencia, no dependían de ella.

Profundizando en estos fenómenos se ve que la conciencia de la que goza la persona humana es inadecuada. La realidad del ‘yo’ sobrepasa su conciencia, algunas de las vivencias de la subjetividad no dependen de la conciencia. En el caso del sueño y el despertar, estos fenómenos están condicionados por factores naturales externos a la

¹⁰⁹ LLANO, A. *Fenomenología y ontología de la subjetividad en Antonio Millán-Puelles*, p. 146

¹¹⁰ *Ibidem*

¹¹¹ ES p. 50

conciencia; la conciencia no decide el momento exacto en el que cae dormida, ni el momento en el que se despierta, pero el cansancio o un ruido externo pueden llevar a la subjetividad a dormirse o despertarse. Lo mismo se puede decir del fenómeno del error, la conciencia no decide equivocarse, sino que la percepción que la lleva al equívoco viene deformada por causas naturales, piénsese en el ejemplo del remo que al introducirse en el agua parece estar quebrado.

Que sea posible esta apariencia nos muestra que nuestras percepciones están a merced de interferencias externas y que hay cosas que pueden afectar directa o indirectamente a nuestra conciencia. Y el hecho mismo de que sea posible la apariencia muestra que nuestra conciencia debe ser de un modo tal que la permita, una conciencia limitada, condicionada en mayor o menor medida por elementos fuera de ella.

La realidad de la subjetividad no se agota en los actos conscientes, no es pura conciencia, porque la subjetividad duerme, porque el sujeto es más que su conciencia. Así resulta que en estos fenómenos que dan lugar a la tautología originaria, podemos advertir la conexión que hay entre la conciencia de la subjetividad y el mundo transubjetivo. La subjetividad no se encuentra aislada del mundo de la *phýsis*, sino que está en una relación de cuasi dependencia. La separación cartesiana del cogito y la res extensa no responde a lo que la experiencia nos muestra. La conciencia es un acto de la subjetividad que hace de sustancia, pero no se da una adecuación plena, sino que la actividad de la subjetividad abarca actos en los que la conciencia o bien no participa o no lo hace plenamente. Además, por la especial naturaleza reiforme de la subjetividad, la conciencia no se encuentra aislada de todo lo que no es ella, sino que puede ser afectada a través de la corporalidad.

Como vimos, para que se dé un acto de autoconciencia es necesario un trascender intencional hacia lo real, ya que todo acto de reflexión es secundario, y el conocimiento tautológico se da paralelamente al heterológico. La apertura constitutiva al ser de la que goza la persona permite ese trascender hacia lo 'otro'. Por tanto, no es que el mundo de lo subjetivo y de lo objetivo estén del todo separados, sino que, pese a esa distancia, de forma natural, la subjetividad se ve arrojada al mundo y el mundo responde a ese tender *afectando* a la subjetividad. No es que quepa la posibilidad de establecer puentes entre ambos mundos, sino que se dan de facto. No nos queda más que afirmar que la conciencia está en relación con la dimensión corporal de la subjetividad y con todo el mundo de la *phýsis* en el que se enmarca pudiendo ser determinada por ellos. Sabemos que se da esa

conexión, pero el mismo Millán-Puelles admitía que “*siempre continúa siendo un enigma la forma en la que un hecho de conciencia se enlaza con un proceso natural*”.¹¹²

¹¹² *Ibidem* p. 122

CAPÍTULO IV

LA NOCIÓN DE ENTE COMO EJE CENTRAL

Ya hemos mostrado como según el pensamiento de Millán-Puelles, podemos volver a unificar la dicotomía mente-cuerpo. Partiendo de lo que caracteriza al ser humano, su naturaleza racional, hemos encontrado la vinculación, consistente en un tender constitutivo de la subjetividad en cuyo extremo tiene el horizonte de lo real. Hemos visto que la realidad del ‘yo’ no es su sola conciencia, y que el mundo conocido tiene ser más allá de nuestra objetivación del mismo. Ahora como punto final, veremos como la noción de ente es la que unifica definitivamente ambas realidades. Para nuestro autor, el concepto de ente se sitúa en el centro de esa tensión bidireccional que facilita el encuentro de la subjetividad con el mundo.

1. Noción y propiedades del ente ¹¹³

Millán-Puelles dice de la noción o concepto de ente que este vocablo significa *lo que es, lo que tiene ser*. Pero también remarca que la noción de ‘ser’ puede ser utilizada en dos acepciones. Por un lado ‘ser’ se puede utilizar para predicar de algo el modo en el que ese algo se da. Por otro, lo podemos utilizar para referirnos al fenómeno de la existencia misma.¹¹⁴ Utilizamos el verbo ‘ser’ para referirnos al modo en el que algo es; su esencia, y al hecho de su existencia. Pero nuestro autor pone el foco de atención en el hecho de que, si entendemos ‘ser’ como equivalente a ‘existir’, “‘ente’ equivale a ‘existente’, pero no, en cambio, a existencia. La existencia no existe, ni tampoco puede existir, por la bien clara razón de que no es una esencia”.¹¹⁵

Si analizamos los términos, ‘existente’ no es lo mismo que ‘existir’. La noción de ‘existente’ tematiza *algo que tiene existencia*. La existencia, como bien dice nuestro autor, no se da al modo de un ente, sino que se predica del ente. Así, bajo la noción de ente, conceptualizamos la estructura de esencia y existencia. Como un mero apunte, debemos decir que esta distinción tiene diferente naturaleza dependiendo de si la aplicamos al Ser

¹¹³ En este apartado no profundizaremos en la consideración que merecen estas nociones referidas a Dios por exceder el objeto de estudio.

¹¹⁴ LF p. 237

¹¹⁵ *Ibidem* p. 238

Supremo, o al ente finito. En efecto, tal distinción es meramente lógica si la aplicamos a Dios, única realidad en la que no se distingue esencia y existencia. En cambio, en el ser finito, esta diferencia es real y no meramente lógica. Nuestro autor deja muy claro este punto cuando nos dice que:

*“El ‘concepto’ del ente es, en principio, el de una estructura bipolar de la esencia y de la existencia. Esta estructura es meramente lógica (...) en el único caso de la realidad simplicísima de Dios; en todos los demás casos, es también una estructura ‘ontológica’ ”.*¹¹⁶

Continúa Millán-Puelles diciendo que pese a tematizar una estructura bipolar, el concepto de ente es el más simple de todos los que disponemos.¹¹⁷ Porque aunque quisiésemos conceptualizar aisladamente o bien la existencia, o bien la esencia, no podríamos considerar la existencia de forma aislada, sino que tendríamos que referirla a algo que posea esa existencia. Del mismo modo, tampoco cabe pensar un modo de ser determinado, una esencia, sin referirla a algo que la posea. Que la noción de ente sea el concepto más simple, se debe a que las nociones que abarca no pueden ser pensadas de forma independiente, sino que se requieren mutuamente.

Como consecuencia de esta simplicidad del concepto de ente, se debe decir que también le corresponde ser de carácter universal. Por tanto, según nuestro autor, es imposible definirlo. Millán-Puelles explica esto diciendo que:

*“...en tanto que es el más simple, está presente sin excepción alguna en los demás, y es cosa bien conocida que lo definido no ha de entrar en la definición. Y, por ser el más universal, no cabe encuadrarlo en otro que fuese respecto de él como el género respecto de la especie”.*¹¹⁸

Ente es la noción más elemental que poseemos y, por tanto, la más trascendente. Nada hay que no caiga bajo su ámbito de aplicación. Cualquier tipo de conceptualización de ente ya contiene esta noción en la definición, ya lo estaría suponiendo, por lo que dar una definición adecuada y correcta resulta imposible. Pero como dice Millán-Puelles, el que no se lo pueda definir no implica que no se lo pueda describir.

¹¹⁶ *Ibidem* p. 239

¹¹⁷ *Ibidem* p. 239

¹¹⁸ *Ibidem* p. 241

Uno de los modos en que se puede realizar esta descripción es atendiendo a las propiedades del ente. “En la terminología filosófica se da el nombre de «propiedades del ente» a las características o notas que convienen al ente en general (...) pero que no aparecen de una manera explícita en el concepto de lo común a todos ellos”.¹¹⁹ Respecto a estas propiedades nuestro autor nos dice que son idénticas al sujeto que las posee y por ello también resultan ser idénticas entre sí. Su distinción es meramente conceptual y no real.¹²⁰ Son fruto del análisis conceptual, no se encuentran como tal en el ente.

Nuestro autor nos dice que esta descripción puede hacerse desde dos puntos de vista: contemplando al ente en sí mismo, de forma independiente, o desde una perspectiva comparativa, poniéndolo en relación con otros entes. Desde la primera perspectiva advertimos una de las características que es la “*unidad*”. Se nos dice que la unidad del ente consiste en la negación de su división. Todo ente es esencialmente *uno*, si estuviese dividido sería un imposible. Millán-Puelles pone el ejemplo de un hierro que sea madera. Si pensamos el ente, lo pensamos como uno, porque implícitamente este es intrínsecamente indiviso. Esta característica debe predicarse de todo ente. Desde la segunda perspectiva, el ente se nos como un algo, por muy escasa que sea su entidad. No hay un punto intermedio entre el ser algo y la nada. Nuevamente Millán-Puelles distingue dos sentidos en los que puede ser utilizado el término ‘algo’: el de esencia y el de distinto a otro ente.¹²¹

De este segundo sentido podemos extraer que, si bien todos los entes se distinguen unos de otros, según Millán-Puelles “*puede existir alguno que convenga con todos, no sólo por ser un ente, sino por su aptitud para entenderlos y para quererlos*”.¹²² Si volvemos sobre los capítulos anteriores, ya hemos dicho que el ser humano es el que cumple esta condición. La persona, un ente más del mundo, está abierto a la realidad por su naturaleza racional, por la que esta aptitudinalmente preparada para entender y querer todo cuanto se le presente en el horizonte de lo real. Ahora bien, no sólo se exige la aptitud en el ente de que esté abierto a los demás, sino que también los entes que vayan a ser captados sean aptos para ello. Por ello Millán-Puelles dice que:

¹¹⁹ *Ibidem* p. 242

¹²⁰ *Ibidem*

¹²¹ *Cfr.* LF p. 243

¹²² LF p. 244

*“...todo ente es inteligible (al menos, por el Supremo Entendimiento). Lo único que no admite intelección «es» la nada (si bien cabe entender que no es posible entenderla). Y todo ente es también apetecible por lo que tiene de ente, no por lo que le falta. (...) A todo ente, en calidad de inteligible, se le denomina ‘verdadero’ y, en tanto que apetecible, ‘bueno’ ”.*¹²³

El ser inteligible es una propiedad que le pertenece a todo ente, y en última instancia se remite al entendimiento del Ser Supremo. La nada, no es ente, por lo que no es propiamente inteligible, ya que no hay objeto de intelección, y si algo es ente, ya no es nada. Con la denominación “verdadero” se quiere expresar que todos los entes son aptos para ser objeto de una intelección verdadera.¹²⁴ Y además se dice del ente que es ‘bueno’ en tanto que todo ente es apto para ser objeto de un acto de voluntad, para ser querido.

2. Prioridad lógica y ontológica de la noción de ente

Establecido a grandes rasgos como entiende nuestro autor a la noción de ente y sus propiedades trascendentales, procede ahora un análisis más preciso de lo que estas propiedades implican para la unificación del mundo de la *phýsis* y el de la mente. Como hemos dicho, la subjetividad abierta a la realidad transubjetiva, como un ente dotado de naturaleza racional, conoce a los otros entes con los que se encuentra y de forma concomitante, también se conoce a sí misma, siempre bajo la noción de ente. Esto es así, porque como dijimos, la noción de ente es la más simple de todas las que disponemos y por ello es de carácter trascendental. *“El ser en cuanto tal (...) aparece en Millán-Puelles, en una suerte de “intuición sineidética”, como condición “a priori” de posibilidad de la conciencia de sí, siempre concomitante al conocimiento objetivo (...) de lo otro que ella...”*¹²⁵ Todo lo conocemos bajo la noción de ente. Si no tuviésemos la noción de ‘ser’ o de ‘ente’ es difícilmente concebible que pudiese darse algún tipo de conocimiento.

El conocer implica la realidad de lo conocido. Para poder hablar de conocimiento, tiene que darse ‘algo’ que sea conocido, tiene que haber un ente objeto del acto cognoscitivo. Como señala J. Ferrer:

¹²³ *Ibidem*

¹²⁴ *Ibidem* pp. 245-246

¹²⁵ FERRER, J. “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y Trascendencia”, pp. 897-898.

*“La conciencia exige siempre, (...) la conciencia de la propia realidad transubjetiva, variable según su contenido, pero idéntica siempre en lo que atañe tanto a su condición transubjetiva cuanto a su valor de realidad de ser, que es por ello trascendental, omnicomprendivo y omniconstituyente, también por tanto del objeto conocido y de la subjetividad que lo capta”.*¹²⁶

Para que la subjetividad conozca lo otro en tanto que ‘otro’, eso otro debe tener una realidad más allá de la propia subjetividad. Y esa realidad de lo otro, es el ‘ser’ trascendental a todo ente, sin el que no se podría dar nada ya que todo ente participa del ser. Lo que se sitúa en el polo opuesto de la intelección debe tener algún tipo de ‘ser’ en sentido amplio. Debe ser un ente. Y como ya sabemos, la subjetividad, en el conocer lo otro, se conoce a sí misma, y también lo hace bajo la noción de ente, porque se advierte como existente, y en ese punto debemos darle la razón a Descartes. Este, cuando llega al “yo pienso” y afirma la existencia de la *res cogitans*, capta el hecho de su indudable existencia. Solo que nosotros afirmamos que la existencia no es sólo de la *res cogitans*, sino de toda la subjetividad: toda ella, y no sólo la conciencia, es ente.

Que lo conozcamos todo bajo la noción de ente implica también, como ya señalamos, que todo ente es aptitudinalmente inteligible y por ello verdadero. La verdad puede entenderse de tres modos, como verdad ontológica, lógica o ética. Con la primera acepción se hace referencia a la verdad del ser, con la segunda a la verdad del conocer y con la tercera a la desfiguración que se produce, por ejemplo, al decir una mentira.¹²⁷ Estos tres sentidos no son independientes. El ente es inteligible, pero no lo es de cualquier manera, sino que la intelección puede ser o no verdadera, en tanto que responda o no a la verdad ontológica del ente objetivado. Para que podamos hablar de esta verdad en el conocimiento, esto es, de la verdad lógica, se requiere que:

*“el mismo ser no se oponga a ser objeto de algún conocer, lo cual quiere decir que la peculiar verdad de éste no sería posible sin la verdad ontológica, o sea, sin esa propiedad trascendental que consiste en el ‘poder-ser-entendido’, al menos por un Entendimiento Ilimitado”.*¹²⁸

La verdad ontológica es el poder-ser-entendido, pero además ese entendimiento puede ser verdadero. Por tanto, la verdad del conocimiento es posible por la propia

¹²⁶ *Ibidem*

¹²⁷ Cfr. LF p. 584.

¹²⁸ *Ibidem*

realidad de los entes, en tanto que nuestra intelección se corresponda con el objeto. La subjetividad se encuentra arrojada al horizonte de lo real; ese salir de carácter activo se concreta precisamente en la capacidad del ser humano de conocer algo como verdadero y de deducir unas verdades de otras a través del razonamiento. Por lo que no hay motivo para dudar de nuestra capacidad de alcanzar verdad, ya que esta capacidad viene inscrita en nuestra naturaleza por estar constitutivamente dirigidos hacia la realidad. Cuestión distinta es que seamos o no capaces de alcanzar la plena verdad. Eso es algo que sobrepasa totalmente nuestras capacidades. Pero como dijimos, pese al carácter parcial y contingente de nuestro conocimiento, somos capaces de cierto grado de verdad.

La noción de ente también implica que todo es apetecible, querido por sí mismo. Ese ‘poder-ser-querido’ subraya nuevamente la apertura de la subjetividad a la realidad transubjetiva. Si queremos algo, es por lo que ese algo ‘es’. No podemos querer algo inexistente.

El eje sobre el que pivota la relación de la subjetividad con el mundo transubjetivo es la noción de ente, por eso decimos que el concepto de ente tiene una prioridad tanto lógica como ontológica. En el plano de la mente, en el conocimiento tiene un papel fundamental la verdad lógica ya que es el elemento estructural básico que permite que se dé el conocimiento. En el plano de la *phýsis*, la verdad ontológica es fundamental. Todo ente ‘es’, tiene realidad de ser, sino no es ente, ‘es’ nada. Así, lo que se sitúa en el punto central del encuentro de la subjetividad y el mundo, lo que en última instancia lo permite el encuentro entre *phýsis* y mente, es la noción de ente.

CONCLUSIONES

El ser humano se encuentra en el mundo natural como un ente entre los entes. Además, por el carácter que le imprime su naturaleza racional, se sitúa como un ente abierto a los demás entes, en tanto que lo constituye como un sujeto cognoscente. Esa naturaleza racional, es la responsable de que la persona tenga una especial posición en el mundo y que su relación con él sea diferente a la de los demás seres dentro del ámbito de la *phýsis*.

En el estudio de las características de la conciencia y de los actos que por ella se producen permite afirmar, por un lado, la necesaria existencia transubjetiva del mundo, y, por otro, la existencia de la dimensión corporal de la persona como elemento constitutivo del sujeto, de la que no se puede prescindir. El conocimiento tiene según Millán-Puelles un carácter tanto heterológico como tautológico. Así, para que sea posible el fenómeno del conocimiento de lo otro debe existir algo fuera del sujeto cognoscente con existencia independiente de la del sujeto que conoce.

El conocimiento no es sólo de lo otro, sino que también lo es de la propia subjetividad (tautología o reflexión). Según Millán-Puelles hay diferentes modos en los que se da esta tautología: tautología inobjetiva, reflexión originaria y reflexión estrictamente dicha. La tautología originaria es donde la subjetividad tiene noticia de la realidad transubjetiva del mundo en tanto que se advierte instada por causas exteriores a ella.

Millán-Puelles tiene una noción muy ampliada de subjetividad. Según él, no cabe reducir el ser del 'yo' a su conciencia, sino que esta requiere de un soporte por ser un acto y no una sustancia. Con ello este autor afianza la vinculación esencial entre la dimensión corporal y la mental del sujeto, reunificando la escisión cartesiana.

La conciencia poseída por la subjetividad le es inadecuada. Esto significa que muchas de las vivencias de la subjetividad se realizan sin que intervenga la conciencia, tal es el caso del sueño. Mostrando así que la persona es mucho más que su sola conciencia.

El fenómeno de la apariencia y el error manifiesta la relación entre la subjetividad y el mundo. En efecto, estas vivencias muestran que la conciencia puede ser afectada por

causas naturales en tanto que deforman su percepción. Mente y *phýsis* de ningún modo ambas dimensiones están separadas ni son independientes.

El fundamento de toda esa relación, es la noción de ente. Todo cuanto conocemos lo conocemos bajo la noción de ente, esto es lo que llamamos prioridad lógica de la noción de ente. Además, todo lo que hay son entes, tienen ser, y esto es a lo que llamamos prioridad ontológica de la noción de ente. El concepto de ente es el punto fundamental que posibilita todo lo que hemos ido afirmando a lo largo de los capítulos. Siendo la noción más simple, y, por tanto, la más trascendental, está en la base de toda operación de la conciencia.

El pensamiento de Millán-Puelles proporciona claves para superar el gran abismo que separa el ‘yo’ del mundo desde la Modernidad. Es posible hacerlo porque el ser humano está constitutivamente preparado para ello. En efecto, la persona es un ser ontológicamente trascendente, su vivir es un vivir arrojado a lo que no es ella, orientada siempre de forma intencional hacia el horizonte de lo real. El mundo que está delante del hombre es del todo accesible, tiene contacto directo con él por ser el propio ser humano un elemento de ese mundo. La conciencia no está separada del mundo, sino que al formar parte de la subjetividad que también es corpórea, es una “cuasi-cosa”. Por ello tiene contacto más o menos inmediato con la realidad de la *phýsis*. Descartes no acierta al separar las sustancias, entender que lo únicamente real es la conciencia del sujeto y reducir la *res extensa* a fenómeno. Por otra parte, Kant tampoco acierta, al afirmar que lo único con lo que el hombre cuenta es con representaciones que dejan la realidad oculta tras de ellas.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES:

- MILLÁN-PUELLES, A. *La estructura de la subjetividad*, (Rialp, Madrid, 1967).
- MILLÁN-PUELLES, A. *Léxico filosófico*, (Rialp, Madrid, 1984).
- MILLÁN-PUELLES, A. *Teoría del objeto puro*, (Rialp, Madrid, 1990).
- MILLÁN-PUELLES, A. *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*, (Rialp, Madrid, 1994).
- MILLÁN-PUELLES, A. *El interés por la verdad*, (Rialp, Madrid, 1997).

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

- ACOSTA, M. (2015). “La conciencia y la aporía de la objetualidad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 66, 55-69.
- BARRIO MAESTRE, J. (2006). “La estructura reiforme de la subjetividad humana” en *Anuario Filosófico*, 39, 785-801.
- CHOZA, J. *Conciencia y Afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, (Eunsa, Pamplona, 1991).
- DEL BARCO, J.L. (1994). “El interés del realista por el idealismo” en *Anuario Filosófico*, 27, 263-278.
- ESCANDELL, J. J. (2010) “Aproximación al concepto de persona de Antonio Millán-Puelles” en *Espíritu*, 139, 143-170.
- FERRER, J. (1994). “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y Trascendencia” en *Anuario Filosófico*, 27, 893-922.
- GARCÍA LÓPEZ, J. (1994). “Tres modalidades de la autoconciencia” en *Anuario Filosófico*, 27, 567-581.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Zirión Quijano, A. (ed.) (FCE/UNAM, México, 2013)

- LLANO, A. *El sueño y los sueños en la filosofía de Antonio Millán-Puelles* en José A. Ibáñez-Martín (coord.). *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, (Rialp, Madrid, 2001)
- LLANO, A. (1967) “Fenomenología y ontología de la subjetividad” en *Estudios de metafísica*, Vol. 1, 143-160.
- POLO, L. *Curso de teoría del conocimiento I*, (Eunsa, Pamplona, 1988)